

THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

كِتَابُ

الاقتصاد في الاعتقاد

﴿ تأليف ﴾

حجة الاسلام الامام الاوحد زين الدين
شرف الأئمة فخر الانام

محمد ابي حامد الغزالي الطوسي

رضي الله عنه

آمين

على مذهب

﴿ الطبعة الاولى ﴾

اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني الدمشقي

طبع على نفقة ونفقة احمد ناجي الجمالي ومحمد امين الخالنجي

طبع بالمطبعة الادبية بسوق الخضار القديم بمصر



الحمد لله الذي اجتنبي من صفوة عباده عصابة الحق واهل السنة . وخصهم من بين
سائر الفرق بزايا اللطف والمنة . وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن
حقائق الدين . وانطق السننهم بحجته التي تقع بها ضلال المخدئين وصفى سرائرهم من
وساوس الشياطين . وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائعين . وعمر افئدتهم بانوار اليقين
حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد
المرسلين . واطلعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول * وتحققوا
ان لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا ان من ظن من الحشوية
وجوب الجود على التقليد . واتباع الظواهر * ما اتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر
وان من تغافل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادوا به قواطع
الشرع ما اتوا به الا من خبث الضمائر . فويل اولئك الى التفریط وميل هؤلاء الى
الافراط . وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب الحثوم في قواعد الاعتقاد
ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكلا طرفي قصد الامور ذميم . واني
يستنب الرشد ان يقع بتقليد الاثر والخبر . وينكر مناهج البحث والنظر . اولا يعلم انه
لا مستند للشرع الا قول سيد البشر . صلى الله عليه وسلم . وبرهان العقل هو الذي
عرف به صدقه فيما اخبر وكيف يهتدي للصواب من اقتنى محض العقل واقتصر . وما
استضاء بنور الشرع ولا استبصر . فليت شعري كيف يفرع الى العقل من حيث يعتبر به العي

والحصر او لا يعلم ان خطأ العقل قاصر وان مجاله ضيق منحصر . هيات قد خاب على القطع واليقات وتعاثر باذبال الضلالات . من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والاذاء . ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فاخلق بان يكون طالب الاهتداء * المستغني اذا استغني باحدهما عن الآخر في غمار الاغبياء * فالعرض عن العقل مكنتياً بنور القرآن * مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للاجفان . فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور * والملاحظ بالعين العور لاحدهما على الخصوص متدل بحيل غرور . وسيوضح لك ايها المشوق الى الاطلاع على قواعد عقائد اهل السنة * المقترح تحقيقها بقواطع الادلة * انه لم يستأثر بالتوفيق * للجمع بين الشرع والتحقيق * فريق سوى هذا الفريق . فاشكر الله تعالى على افتنائك لا تأثرهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيارهم . واختلاطك بفرقتهم فمساك ان تحشر يوم القيامة في زمرتهم . نسأل الله تعالى ان يضي اسرارنا عن كدورات الضلال . ويغمرها بنور الحقيقة وان يخرس السنتنا عن النطق بالباطل . وينطقها بالحق والحكمة انه الكريم الفاضل المنة * الواسع الرحمة

باب

ولنفتح الكلام ببيان اهم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب . اما اسم الكتاب فهو * الاقتصاد في الاعتقاد * . واما ترتيبه فهو مشتمل على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات * وعلى اربع افطاب تجري مجرى المقاصد والغايات

(التمهيد الاول) في بيان ان هذا العلم من المعامات في الدين

(التمهيد الثاني) في بيان انه ليس مهما لجميع المسلمين بل لطائفة منهم مخصوصين

(التمهيد الثالث) في بيان انه من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان

(التمهيد الرابع) في تفصيل مناهج الادلة التي اوردها في هذا الكتاب

واما الافطاب المقصودة فاربعة وجملة ما مقصودة على النظر في الله تعالى فانا اذا نظرنا في العالم لم ننظر فيه من حيث انه عالم وجسم وسما وارض بل من حيث انه صنع الله سبحانه . وان نظرنا في النبي عليه السلام لم ننظر فيه من حيث انه انسان وشريف وعالم وفاضل بل من حيث انه رسول الله وان نظرنا في اقواله لم ننظر من حيث انها اقوال ومخاطبات وتفهيمات بل من حيث انها تعريفات بواسطته من الله تعالى فلا نظر الا في

الله ولا مطلوب سوى الله وجميع اطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى وفي صفاته سبحانه وفي افعاله عز وجل وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءنا على لسانه من تعريف الله تعالى فعي اذن اربعة اقطاب

(القطب الاول) — النظر في ذات الله تعالى — فبين فيه وجوده وانه قديم وانه باق وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا محدود بحد ولا هو مخصوص بجهة وانه مرئي كما انه معلوم وانه واحد فهذه عشرة دعاوي يبينها في هذا القطب

(القطب الثاني) — في صفات الله تعالى — ونبين فيه انه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم وان له حياة وعلماً وفطرة وإرادة وسمعاً وبصراً وكلاماً ونذكر احكام هذه الصفات ولوازمها وما يفتقر فيها وما يجتمع فيها من الاحكام وان هذه الصفات زائدة على الذات وقديمة وقائمة بالذات ولا يجوز ان يكون شيء من الصفات حادثاً

(القطب الثالث) — في افعال الله تعالى — وفيه سبعة دعاوي وهو انه لا يجب على الله تعالى التكليف ولا الخلق ولا الثواب على التكليف ولا رعاية العباد ولا يستحيل منه تكليف ما لا يطاق ولا يجب عليه العقاب على المعاصي ولا يستحيل منه بعثه الانبياء عليهم السلام بل يجوز ذلك وفي مقدمة هذا القطب بيان معنى الواجب والحسن والقبيح

(القطب الرابع) — في رسل الله — وما جاء على لسان رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر والجنة والنار والثعانة وعذاب القبر والميزان والصراط وفيه اربعة ابواب

(الباب الاول) في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

(الباب الثاني) فيما ورد على لسانه من امور الآخرة

(الباب الثالث) في الامامة وشروطها

(الباب الرابع) في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة

التمهيد الاول

(في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين)

اعلم ان صرف الهمة الى ما ليس بهم — وتضييع الزمان بما عنه بد هو غاية الضلال ونهاية الخسران سواء كان المتصرف اليه بالهمة من العلوم او من الاعمال فنعوذ بالله من

علم لا يتفهم وام الامور لكافة الخلق نيل السعادة الابدية واجتناب الشقاوة الدائمة وقد ورد الانبياء واخبروا الخلق بان الله تعالى على عبادته حقوقاً ووظائف في افعالهم واقوالهم وعقائدهم وان من لم ينطق بالصدق لسانه ولم ينطو على الحق ضميره ولم تنزى بالعدل جوارحه فصيره الى النار وعاقبته للبوار ثم لم يقتصر على مجرد الاخبار بل استشهدوا على صدقهم بامور غريبة وافعال عجيبة خارقة للعادات خارجة عن مقدورات البشر فن شاهدوها او سمع احوالها بالاخبار المتواترة سبق الى عقله امكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك باول السماع قبل ان يعم النظر في تمييز المعجزات عن عجائب الصناعات وهذا الظن البدهي او التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار والخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدقة والقرار ويحذر مغبة التساهل والاهمال ويقرر عنده ان الموت اب لا محالة وان ما بعد الموت منطو عن ابصار الخلق وان ما اخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الامكان فالحزم ترك التواني وفي الكشف عن حقيقة هذا الامر فما هؤلاء مع العجائب التي اظهروها في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم باقل من شخص واحد يخبرنا عن خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بان سماعاً من السماع قد دخل الدار فخذ حذرنا واحترز منه لنفسك جهديك فانا بمجرد السماع اذا رأينا ما اخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز فالموت هو المستقر والوطن قطعاً فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده معها فاذن اهم المعات ان نبحث عن قوله الذي قضى الذهن في بادي الرأي وسابق النظر بامكانه او محال في نفسه على التحقيق او هو حق لا شك فيه فمن قوله ان لكم رباً كلّفكم حقوقاً وهو يعاقبكم على تركها ويثيبكم على فعلها وقد بعثني رسولا اليكم لابين ذلك لكم فيلزمنا لا محالة ان نعرف ان لنا رباً ام لا . وان كان فهل يمكن ان يكون حياً متكلماً حتى يامر وينهى ويكلف ويبعث الرسل وان كان متكلماً فهل هو قادر على ان يعاقب ويثيب اذا عصيانه او اطعناه وان كان قادراً فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله انا الرسول اليكم فان انتصح لنا ذلك لزمنا لا محالة ان كنا عقلاء ان نأخذ حذرنا وننظر لانفسنا ونستحق هذه الدنيا المنقرضة بالاضافة الى الآخرة الباقية فالعقل من ينظر لعاقبته ولا يمتد بعاجلته ومقصود هذا العلم اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته وافعاله وصدق الرسل كما فصلناه في الفهرست . وكل ذلك مهم لا يحصى عنه لعافل فان قلت اني لست مبكراً هذا الانبعاث للطلب من نفسي ولكنني لست ادري انه

ثمرة الجيلة والطبع وهو مقتضى العقل او هو موجب الشرع اذ للناس كلام في مدارك الوجوب فهذا انما تعرفه في آخر الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب والاشتغال به الان فصول بل لا سبيل بعد وقوع الانبعاث الى الانتهاض لطلب الخلاص فمثال الملتفت الى ذلك مثال رجل لدغته حية او عقرب وهي معاودة للدغ والرجل قادر على الفرار ولكنه متوقف ليعرف ان الحية جاءته من جانب اليمين او من جانب اليسار وذلك من افعال الاغبياء الجهال نعوذ بالله من الاشتغال بالفصول مع تضيق المهام والاصول

التمهيد الثاني

(في بيان الخوض في هذا العلم وان كان مهماً فهو في حق بعض الخلق ليس)
(بهم بل المهم لهم تركه)

اعلم ان الادلة التي نجررها في هذا العلم تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلوب والطبيب المستعمل لها ان لم يكن حاذقاً ثاقب العقل رصين الراي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصلحه فليعلم المحصل لضمون هذا الكتاب والمستفيد لهذه العلوم ان الناس اربع فرق

(الفرقة الاولى) — امننت بالله وصدقت رسوله واعتقدت الحق واضمرته واشتغلت اما بعبادة واما بصناعة فهو لا ينبغي ان يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم بالاستحثاث على تعلم هذا العلم فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري احواله في تركيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه ليبحث و برهان بل بمجرد قرينة وخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق والالقياد للصدق فهو لا يؤمنون حقاً فلا ينبغي ان تشوش عليهم عقائدهم فانه اذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الاشكالات وحلها لم يؤمن ان تعلق بافهامهم مشكلة من المشكلات وتستولى عليها ولا تمحي عنها بما يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة اليها وحمل الخلق على مرادهم ومصالحهم في احوالهم واعمالهم ومعاشرهم فقط (الفرقة الثانية) — طائفة مالت عن اعتقاد الحق كالكمرة والمبتدعة فالجاني الغليظ منهم الضعيف العقل الجامد على التقليد الممتري على الباطل من مبتدا النشواني كبر

السن لا ينفع معه الا السوط والسيف فاكثر الكفرة اسلموا تحت ظلال السيوف اذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان واللسان وعن هذا اذا استقرت تواريخ الاخبار لم تصادف ملححة بين المسلمين والكفار الا انكشفت عن جماعة من اهل الضلال ما روا الى الاقياد ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة — اصرار وعناد ولا تظن ان هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها الا الاحاد من اوليائه والغالب على الخلق القصور والاهمال فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش فهو لا تضر بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجمل وفي مثل هؤلاء قال الامام الشافعي رحمه الله

فمن منح الجهال علماً اضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

(الفرقة الثالثة) — طائفة اعتقدوا الحق تقليداً ومماعا ولكن خضوا في الفطرة بدكا وفطنة فتنابوا من انفسهم لاشكالات تشككهم في عقائدهم وزلزلت عليهم طمأنينتهم او قزع سمعهم شبهة من الشبهات وحاكت في صدورهم فهو لا يجب التلطف بهم في معالجتهم باعادة طمأنينتهم واماطة شكوكهم بما امكن من الكلام المنقح المقبول عندهم ولو مجرد استبعاد وتقييح او تلاوة آية او رواية حديث او نقل كلام من شخص مشهور عندهم بالفضل فاذا زال شكهم بذلك القدر فلا ينبغي ان يشافه بالادلة المحررة على مراسم الجدل فان ذلك ربما يفتح عليه ابواباً آخر من الاشكالات فان كان ذكياً فظناً لم يقنع به الا كلام يسير على محك التحقيق فعند ذلك يجوز ان يشافه بالدليل الحقيقي وذلك على حسب الحاجة وفي موضع الاشكال على الخصوص

(الفرقة الرابعة) — طائفة من اهل الضلال يتفرس فيهم مغائل الذكاء والفطنة وبتوقع منهم قبول الحق بما اعترافهم في عقائدهم من الريبة او بما يلمن فلو بهم قبول التشكيك بالجليلة والفطرة فهو لا يجب التلطف بهم في استمالتهم الى الحق وارشادهم الى الاعتماد الصحيح لا في معرض الحاجة والتعصب فان ذلك يزيد في دواعي الضلال ويهيج بواعث التادي والاصرار واكثر الجهالات انما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال اهل الحق اظهروا الحق في معرض التحري والادلاء ونظروا الى ضعفاء الخصوم بعين التحقير ولا زراء فنارت من بواطنهم دواعي المماندة والمخالفة ورسخت في نفوسهم الاعتقادات الباطلة وعسر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها حتى انتهى التعصب بطائفة الى ان اعتقدوا ان الحروف التي نظروا بها في الحال بعد السكوت

عنها طول العمر قديمةً ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للاهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرّاً في قلب مجنون فضلاً عن له قلب عاقل والمجادلة والمعاينة داء محض لا دواء له فليستجرز المتدين منه جهده وليترك الحقد والغشينة وينظر الى كافة خلق الله بعين الرحمة وليستعن بالرفق واللطيف في ارشاد من ضل من هذه الامة وليتحنظ من النكد الذي يحرك داعية الضلال وليتحقق ان مهمجة داعية الاصرار بالعناد والتعصب معين على الاصرار على البدعة ومطالب بعهد اعانته في القيامة

❀ التمهيد الثالث ❀

(في بيان الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات)

اعلم ان التجري في هذا العلم والاشتغال بجوامع ليس من فروض الاعيان وهو من فروض الكفايات . فاما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني اذ تبين انه ليس يجب على كافة الخلق الا التصديق الجزم وتطهير القلب عن الرب والشك في الايمان وانما تصير ازالة الشك فرض عين في حق من اعتراه الشك فان قلت فلم صار من فروض الكفايات وقد ذكرت ان اكثر الفرق يضرهم ذلك ولا ينفعهم فاعلم انه قد سبق ان ازالة الشكوك في اصول العقائد واجبة واعتوار الشك غير مستحيل وان كان لا يقع الا في الاقل ثم الدعوة الى الحق بالبرهان مهمة في الدين ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء اهل الحق بافاضة الشبهة فيهم فلا بد من مقاوم شبهته بالكشف وبعارض اغواءه بالتقبيح ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ولا تنفك البلاد عن امثال هذه الوقائع فوجب ان يكون في كل قطر من الاقطار وصقع من الاصقاع قائم بالحق مشغول بهذا العلم بقاوم دعاة المبتدعة وبسبيل المائلين عن الحق ويصفي قلوب اهل السنة عن عوارض الشبهة فلو خلا عنه القطر خرج به اهل القطر كافة كمالو خلا عن الطبيب والفقير نعم من انس من نفسه تعلم الفقه او الكلام وخلا الصقع عن القائم بهما ولم يتسع زمانه للجمع بينهما واستغني في تعيين ما يشتغل به منهما او جينا عليه الاشتغال بالفقه فان الحاجة اليه اعم والوقائع فيه اكثر فلا يستغني احد في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه واعتوار الشكوك المحوجة الى علم الكلام باد بالاضافة اليه كما انه لو خلا البلد عن الطبيب والفقير كان التشاغل بالفقه اهم لانه يشترك في الحاجة اليه الجماهير والدعاة فاما الطب فلا يحتاج اليه الاصحاح والمرضي اقل عدداً بالاضافة اليهم ثم المريض لا يستغني عن

الفقه كما لا يستغنى عن الطب وحاجته الى الطب لحياته الغاية والى الفقه لحياته الباقية
 وشتان بين الحالتين . فاذا نسبت ثمرة الطب الى ثمرة الفقه علمت ما بين الثمرتين . ويدللك
 على ان الفقه اهم العلوم اشتغال الصحابة رضى الله عنهم بالبحث عنه فى مشاواراتهم
 ومفاوضاتهم ولا يغرنك ما يهول به من بعظم صناعة الكلام من انه الاصل والفقه فرع
 له فانها كلمة حق ولكنها غير نافعة فى هذا المقام فان الاصل هو الاعتقاد الصحيح
 والنصديق الحزم وذلك حاصل بالتقليد والحاجة الى البرهان ودقائق الجدل نادرة
 والطبيب ايضا قد يلبس فيقول وجودك ثم جودك ثم وجود بدئك موقوف على صناعاتي
 وحياتك منوطة بي فالحياة والصحة اولا ثم الاشتغال بالدين ثانياً ولكن لا يخفى ما تحت
 هذا الكلام من التوبة وقد نهينا عليه

❀ التمهيد الرابع ❀

(فى بيان مناهج الادلة التى استعملناها فى هذا الكتاب)

اعلم ان مناهج الادلة متشعبة وقد اوردنا بعضها فى كتاب بحث النظر (١) واشبعنا القول
 فيها فى كتاب معيار العلم ولكنها فى هذا الكتاب نحتز عن الطرق المتشعبة والمسالك
 الغامضة قصداً للايضاح وميلاً الى الايجاز واجتناباً للتطويل ونقتصر على ثلاثة مناهج
 (المنهج الاول) — السبر والنقسم وهو ان نحصر الامر فى قسمين ثم يبطل احدهما
 فيلزم منه ثبوت الثانى كقولنا العالم اما حادث واما قديم ومحال ان يكون قديماً فيلزم منه
 لا محالة ان يكون حادثاً انه حادث وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم مقصود استفدناه
 من علمين آخرين احدهما قولنا : العالم اما قديم او حادث فان الحكم بهذا الانحصار علم
 والثانى قولنا ومحال ان يكون قديماً فان هذا علم آخر

والثالث هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث وكل علم مطلوب فلا يمكن ان
 يستفاد الا من علمين هما اصلاان ولا كل اصلين بل اذا وقع بينهما ازدواج على وجه
 مخصوص وشرط مخصوص فاذا وقع الازدواج على شرطه افاد علماً ثالثاً وهو المطلوب
 وهذا الثالث قد نسميه دعوى اذا كان لنا خصم ونسميه مطلوباً اذا كان لم يكن لنا خصم
 لانه مطلب الناظر ونسميه فائدة وفرعاً بالاضافة الى الاصلين فانه مستفاد منهما . ومهما

(١) قد طبع حديثاً فليرجع اليه

أقر الخصم بالاصلين يلزمه لا محالة الاقرار بالفرع المستفاد منهما وهو صحة الدعوى
 (المنهج الثاني) — ان نرتب اصلين علي وجه آخر مثل قولنا كل ما لا يتخلو عن
 الحوادث فهو حادث وهو اصل والعالم لا يتخلو عن الحوادث فهو اصل آخر فيلزم منهما صحة
 دعوانا وهوان العالم حادث وهو المطلوب فتأمل . هل يتصور ان يقر الخصم بالاصلين
 ثم يمكنه انكار صحة الدعوى فتعلم قطعاً ان ذلك محال

(المنهج الثالث) — ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم
 بان نبين انه مفضي الى المحال وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة مثاله : قولنا ان صح
 قول الخصم ان دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل ان ما لا نهاية له
 قد انقضى وفرغ منه ومعلوم ان هذا اللازم محال فيعلم منه لا محالة ان المفضي اليه محال
 وهو مذهب الخصم فهنا اصلان (احدهما) قولنا ان كانت دورات الفلك لا نهاية لها
 فقد انقضى ما لا نهاية له فان الحكم يلزم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفي النهاية عن
 دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول
 لا اسلم انه يلزم ذلك . (والثاني) قولنا ان هذا اللازم محال فانه ايضاً اصل يتصور فيه
 انكار بان يقول سلمت الاصل الاول ولكن لا اسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا
 نهاية له ولكن لو اقرّ بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة
 وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضي الى هذا المحال . فهذه ثلاث مناهج في الاستدلال
 جلية لا يتصور انكار حصول العلم منها والعالم الحاصل هو المطلوب والمطلوب وازدواج
 الاصلين المتزمين لهذا العلم هو الدليل * والعلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين
 علم بوجه دلالة الدليل وفكره الذي هو عبارة عن احضارك الاصلين في الذهن وطلبك
 التفتن لوجه لزوم العلم الذاتي من العلمين الاصلين هو النظر فاذن عليك في درك العلم
 المطلوب وظيفتان احدهما احضار الاصلين في الذهن وهذا يسمى فكراً والاخر تشويقك
 الى التفتن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الاصلين وهذا يسمى طالباً فلذلك قال من
 جرّد الثفاته الى الوظيفة الاولى حيث اراد حدّ النظر انه الفكر . وقال من جرّد الثفاته
 الى الوظيفة الثانية في حدّ النظر انه طلب علم او غلبة ظن . وقال من التفت الى الامرين
 جميعاً انه المكر الذي يطلب به من قام به علماً او غلبة ظن فهكذا ينبغي ان نفهم الدليل
 والمطلوب ووجه الدلالة وحقيقة النظر ودع عنك ما سؤدت به اوراق كثيرة من تطويلات
 وترديد عبارات لا تشفي غليل طالب ولا تسكن نهمه متعطش ولن يعرف قدر هذه

الكلمات الوجيزة الا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة فان رجعت الآن في طلب الصحيح الى ما قيل في حد النظر دل ذلك على انك تخص من هذا الكلام بطائل ولن ترجع منه الى حاصل فانك اذا عرفت انه ليس ههنا الا علوم ثلاثة علان ها اصلا ان يترتيان ترتيباً مخصوصاً وعلم ثالث يلزم منهما وليس عليك فيه الا وظيفتان احدها احضار العلمين في ذهنك والثانية التفطن لوجه العلم الثالث منهما والخيرة بعد ذلك اليك في اطلاق لفظ النظر في ان تعبر به عن الفكر الذي هو احضار العلمين او عن التشوف الذي هو طلب التفطن لوجه لزوم العلم الثالث . او عن الامرين جميعاً فان العبارات مباحة والاصطلاحات لامشاحة فيها

فان قلت غرضي ان اعرف اصطلاح المتكلمين وانهم عبروا بالنظر عما ذا . فاعلم انك اذا سمعت واحداً يجد النظر بالفكر . وآخر بالطلب وآخر بالفكر الذي هو بطلب به . لم تسترب في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة اوجه والعجب ممن لا يتفطن لهذا ويفرض الكلام في حد النظر

❁ مسألة خلافية ❁ ويستدل بصحة واحد من الحدود وليس يدري ان حظ المعنى المفعول من هذه الامور لاخلاف فيه وان الاصطلاح لامعنى تخلاف فيه واذا انت امعنت النظر واهتديت السبيل عرفت قطعاً ان اكثر الاغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الالفاظ واقعد كان من حقه ان يقدر المعاني اولاً ثم ينظر في الالفاظ ثانياً ويعلم انها اصطلاحات لاتغير بها المعقولات ولكن من حرم التوفيق استدبر الطريق . ونسكل عن التحقيق

فان قلت اني لاستريب في لزوم صحة الدعوى من هذين الاصلين اذا اقر الخصم بهما على هذا الوجه ولكن من اين يجب على الخصم الاقرار بهما ومن اين نقضي هذه الاحوال المسئلة الواجبة التسليم . فاعلم ان لها مدارك شتى ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب فيجهد ان لا يعتد ستة

(الاول) - منها الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة مثاله انا اذا قلنا مثلاً كل حادث فله سبب وفي العالم حوادث فلا بد لها من سبب فقولنا في العالم حوادث اصل واحد يجب الاقرار به فانه يدرك بالمشاهدة الظاهرة حدوث اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار ومن الاعراض الاصوات والالوان وان تحيل انها منتقلة فالانتقال حادث ونحن لم ندع الاحداثاً ولم نعين ان ذلك الحادث جوهر او عرض

او انتقال او غيره وكذلك يعلم بالمشاهدة الباطنة حدوث الآلام والافراح والغموم في قلبه فلا يمكنه انكاره

(الثاني) — العقل المحض فانا اذا قلنا العالم اما قديم مؤخر واما حادث مقدم وليس وراء القسامين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل مثاله ان تقول كل مالا يسبق الحوادث فهو حادث والعالم لا يسبق الحوادث فهو حادث فاحد الاصلين قولنا ان مالا يسبق الحوادث فهو حادث

ويجب على الخصم الافرار به لان مالا يسبق الحادث اما ان يكون مع الحادث او بعده ولا يمكن قسم ثالث فان ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو بديهى في العقل وان انكر ان ما هو مع الحادث او بعده ليس بحادث فهو ايضاً منكراً للبدية (الثالث التواتر) مثاله انا نقول محمد صلوات الله وسلامه عليه صادق لان كل من

من جاء بالمعجزة فهو صادق وقد جاء هو بالمعجزة فهو اذا صادق فان قيل انا لا نسلم انه جاء بالمعجزة فنقول . قد جاءنا بالقرآن والقرآن معجزة فاذا قد جاء بالمعجزة . فان سلم الخصم احد الاصلين وهو ان القرآن معجزة اما بالطوع او بالدليل واراد انكار الاصل الثاني وهو انه قد جاء بالقرآن وقال لا اسلم ان القرآن مما جاء به محمد صل الله عليه وسلم تسلياً لم يمكنه ذلك لان التواتر يحصل العلم به كما حصل لنا العلم بوجوده وبدعواه النبوة وبوجود مكة ووجود موسى وعيسى وسائر الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين

(الرابع) — ان يكون الاصل مثبتاً بقياس اخر يستند بدرجة واحدة او درجات كثيرة اما الى الحسيات او العقلية او المتواترات فان ما هو فروع الاصلين يمكن ان يجعل اصلاً في قياس اخر مثاله انا بعد ان نفرغ من الدليل على حدوث العالم يمكننا ان نجعل حدوث العالم اصلاً في نظم قياس مثلاً ان نقول كل حادث فله سبب والعالم حادث فاذا له سبب فلا يمكنهم انكار كون العالم حادثاً بعد ان اثبتنا بالدليل حدوثه

(الخامس) — السمعيات مثاله انا ندعي مثلاً ان المعاصي بمشيئة الله تعالى ونقول كل كائن فهو بمشيئة الله تعالى والمعاصي كائنة فهي اذا بمشيئة الله تعالى فاما قولنا هي كائنة فعلوم وجودها بالحس وكونها معصية بالشرع واما قولنا كل كائن بمشيئة الله تعالى فاذا انكر الخصم ذلك منعه الشرع مهما كان مقراً بالشرع او كان قد اثبت عليه بالدليل فانا ثبت هذا الاصل باجماع الامة على صدق قول القائل ماشاء الله كان وما لم يشاء لم

يكن فيكون السمع مانعاً من الانكار

(السادس) -- ان يكون الاصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماً فانه وان لم
يقم لنا عليه دليل او لم يكن حسيّاً ولا عقليّاً انفعنا بانخاذه اياه اصلاً في قياسنا وامتنع
عليه الانكار الهادم للمذهب وامثلة هذا مما تكثر فلا حاجة الى تعيينه . فان قلت فهل من
فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية فاعلم انها متفاوتة في عموم
الفائدة فان المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق الا من لا عقل له ولا حس له
وكان الاصل معلوماً فالحس الذي فقده كالاصل المعلوم بحاسة البصر اذا استعمل مع
الاكمة فانه لا ينفع والاكمة اذا كان هو الناظر لم يمكنه ان يتخذ ذلك اصلاً وكذلك
المسموع في حق الاصم واما المتواتر فانه نافع ولكن في حق من تواتر اليه فاما من لم
يتواتر اليه ممن وصل اليه في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة فاردنا ان نبين له
بالتواتر ان نبينا وسيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً وعلى اله وصحبه تحدى بالقران
لم يقدر عليه ما لم يمهله مدة من يتواتر عنده ورب شيء يتواتر عند قوم دون قوم فقول
الشافعي رحمه الله تعالى في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من اصحابه دون
العوام من المقلدين وكم من مذاهب له في احاد المسائل لم تتواتر عند اكثر الفقهاء
واما الاصل المستفاد من قياس آخر فلا ينفع الا مع من قدر معه ذلك القياس
واما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر وانما تنفع المناظر مع من يعتقد ذلك المذهب
واما السمعيات فلا تنفع الا من ثبت السمع عنه فهذه مدارك علوم هذه الاصول
المفيدة بترتيبها ونظمها العلم بالامور المجهولة المطلوبة وقد فرغنا من التمهيدات فالتفتل
بالاقطاب التي هي مقاصد الكتاب

(القطب الاول) -- في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي

(الدعوى الاولى) -- وجوده تعالى تقدس برهانه انا نقول كل حادث فله حادثة
سبب والعالم حادث فيلزم منه ان له سبباً ونعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى ونعني
بكل موجود سوى الله تعالى الاجسام كلها واعراضها وشرح ذلك بالتفصيل انا لانشك
في اصل الوجود ثم نعلم ان كل موجود اما متجيزاً او غير متجيز وان كل متجيز ان لم يكن
فيه ائتلاف فنسميه جوهرّاً فردّاً وان ائتلف الى غيره سميته جسمّاً وان غير المتجيز
اما ان يستدعي وجوده جسمّاً يقوم به ونسميه الاعراض او لا يستدعيه وهو الله سبحانه
وتعالى فاما ثبوت الاجسام واعراضها فمعلوم بالمشاهدة ولا يلتفت الى من ينزع في الاعراض

وان طال فيها صياحه واخذ ياتمس منك دليلاً عليه فان شعبه ونزاعه والتماسه وصياحه ان لم يكن موجوداً فكيف نشغل بالجواب عنه والاصغاء اليه وان كان موجوداً فهو لا محالة غير جسم المنازع اذ كان جسماً موجوداً من قبل ولم يكن التنازع موجوداً فقد عرفت ان الجسم والعرض مدركان بالمشاهدة فاما موجود ليس بجسم ولا جوهر متجيز ولا عرض فيه فلا يدرك بالحس ونحن ندعي وجوده وندعي ان العالم موجود به وبقدرته وهذا يدرك بالدليل لا بالحس والدليل ما ذكرناه فلنرجع الى تحقيقه فقد جمعنا فيه اصلين فاعلم الخصم ينكرهما فنقول له في اي الاصلين تنازع . فان قال انما انازع في قولك ان كل حادث فله سبب فمن اين عرفت هذا فنقول : ان هذا الاصل يجب الافرار به فانه اولي ضروري في العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لانه ربما لا يتكشف له ما نريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً فاننا نغني بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً فنقول وجوده قبل ان وجد كان محالاً او ممكناً وباطل ان يكون محالاً لان المحال لا يوجد قط وان كان ممكناً فلسنا نعني بالممكن الا ما يجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد ولكن لم يكن موجوداً لانه ليس يجب وجوده لذاته اذ لو وجد وجوده لذاته لكان واجباً لا ممكناً بل قد افنقر وجوده الى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود فاذا كان استمرار عدمه من حيث انه لا مرجح للوجود على العدم فمن لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود ونحن لا نريد بالسبب الا المرجح : والحاصل ان المعدوم المستقر العدم لا يتبدل عدمه بالوجود ما لم يتحقق امر من الامور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم وهذا اذا حصل في الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً الى التصديق به فهذا بيان اثبات هذا الاصل وهو على التحقيق شرح للفظ الحادث والسبب لاقامة دليل عليه

فان قيل لم تنكرون على من ينازع في الاصل الثاني وهو قولكم ان العالم حادث فنقول ان هذا الاصل ليس باولى في العقل بل نثبت به بوهان منظوم من اصلين آخرين هو انا نقول اذ قلنا ان العالم حادث اردنا بالعالم الا ان الاجسام والجواهر فقط فنقول كل جسم فلا يتخلو عن الحوادث وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم منه ان كل جسم فهو حادث ففي اي الاصلين النزاع

فان قيل لم قيل ان كل جسم او متجيز فلا يتخلو عن الحوادث : قلنا لانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فان قيل ادعيتم وجودها ثم حدوثها فلا نسلم الوجود

ولا الحدوث قلنا هذا سؤال قد طال الجواب عنه في تصانيف الكلام وليس يستحق هذا التطويل فانه لا يصدر قط من مستترشد اذ لا يستريب عاقل قط في ثبوت الاعراض في ذاته من الآلام والاسقام والجوع والعطش وسائر الاحوال ولا في حدوثها وكذلك اذا نظرنا الى اجسام العالم لم نسترب في تبدل الاحوال عليها وان تلك التبديلات حادثة وان صدر من خصم معاند فلا معنى للاشتغال به وان فرض فيه خصم معتقدا نقوله فهو فرض محال ان كان الخصم عاقلاً بل الخصم في حدوث العالم الفلاسفة وهم مصرحون بان اجسام العالم تنقسم الى السموات وهي متحركة على الدوام واحاد حركاتها حادثة ولكنها دائماً متلاحقة على الاتصال ازلاً وابدأً والى العناصر الاربعة التي يحويها مقعر فلك القمر وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها وتلك المادة قديمة والصور والاعراض حادثة متعاقبة عليها ازلاً وابدأً وان الماء ينقلب بالحرارة هواء والهواء يستحيل بالحرارة ناراً وهكذا بقية العناصر وانها تنتج امتزاجات حادثة فتتكون منهما المعادن والنبات والحيوان فلا تنفك العناصر عن هذه الصور الحادثة ابدأً ولا تنفك السموات عن الحركات الحادثة ابداً وانما ينازعون في قولنا ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فلا معنى للاطناب في هذا الاصل ولكننا لاقامة الرسم نقول

الجوهر بالضرورة لا يتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما الحركة فحدثها محسوس وان فرض جوهر ساكن كالارض ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة واذا وقع ذلك الجائر كان حادثاً وكان معدماً للسكون فيكون السكون ايضاً قبله حادثاً لان القديم لا يتعدم كما سنده في اقامة الدليل على بقاء الله تعالى وان اردنا سياق دليل على وجود الحركة زائدة على الجسم قلنا انا اذا قلنا هذا الجوهر متحرك اثبتنا شيئاً سوى الجوهر بدليل انا اذا قلنا هذا الجوهر ليس متحرك صدق قولنا وان كان الجوهر باقياً ساكناً فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر وهكذا يطرد الدليل في اثبات السكون ونفيه وعلى الجملة فتكلف الدليل على الواضحات يزيد بها غموضاً ولا يفيد بها وضوحاً

فان قيل فبم عرفتم انها حادثة فلعلها كانت كامنة فظهرت * قلنا لو كننا نشغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود لا بطلنا القول بالكون والظهور في الاعراض رأياً ولكن ما لا يبطال مقصودنا فلا نشغل به بل نقول الجوهر لا يتخلو عن كون الحركة فيه او ظهورها وهما حادثان فقد ثبت انه لا يتخلو عن الحوادث

فان قيل فلعلها انتقلت اليه من موضع آخر فم يعرف بطلان القول بانتقال الاعراض قلنا قد ذكر في ابطال ذلك ادلة ضعيفة لا تطول الكتاب بنقلها ونقضها ولكن الصحيح في الكشف عن بطلانه ان نبين ان تجويز ذلك لا يتسع له عقل من لم يزيل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه ويبانه ان الانتقال عبارة اخذت من انتقال الجوهر من حيز الى حيز وذلك يثبت في العقل بان فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر ثم علم ان العرض لا بد له من محل كما لا بد للجوهر من حيز فتخيّل ان اضافة العرض الى المحل كاضافة الجوهر الى الحيز فيسبق منه الى الوهم امكان الانتقال عنه كما في الجوهر ولو كانت هذه المقايسة صحيحة لكان اختصاص العرض بالمحل كوناً زائداً على ذات العرض والمحل كما كان اختصاص الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ولصار يقوم بالعرض عرض ثم يفتقر قيام العرض بالعرض الى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به وهكذا يتسلسل ويؤدي الى ان لا يوجد عرض واحد ما لم توجد اعراض لانهاية لها فنبحث عن السبب الذي لاجله فرق بين اختصاص العرض بالمحل وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون احد الاختصاصين زائداً على ذات المختص ودون الآخر فنه يتبين الغلط في توم الانتقال والسر فيه ان المحل وان كان لازماً للعرض كما ان الحيز لازم للجوهر ولكن بين الالزامين فرق اذ رب لازم ذاتي للشيء ورب لازم ليس بذاتي للشيء واعني بالذاتي ما يجب ببطلانه بطلان الشيء فان بطل في الوجود بطل به وجود الشيء وان بطل في العقل بطل وجود العلم به في العقل والحيز ليس ذاتياً للجوهر فانا نعلم الجسم والجوهر اولاً ثم ننظر بعد ذلك في الحيز هو امر ثابت ام هو امر موهوم ونوصل الى تحقيق ذلك بدليل ونذكر الجسم بالحس في المشاهدة من غير دليل فلذلك لم يكن الحيز المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ولم يلزم من فقد ذلك الحيز وتبدله بطلان جسم زيد وليس كذلك طول زيد مثلاً لانه عرض في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد بل نعقل زيداً الطويل فطول زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ويلزم من تقدير عدم زيد بطلان طول زيد فليس الطول زيد قوام في الوجود وفي العقل دون زيد فاخصاصه بزيد ذاتي له اي هو لذاته لا لمعنى زائد عليه هو اختصاص فان بطل ذلك الاختصاص بطلت ذاته والانتقال يبطل الاختصاص فتبطل ذاته اذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته اعني ذات العرض بخلاف اختصاص الجوهر بالحيز فانه زائد عليه فليس في بطلانه بالانتقال ما

يبطل ذاته ورجع الكلام الى ان الانتقال يبطل الاختصاص بالحل فان كان الاختصاص زائداً على الذات لم تبطل به الذات وان لم يكن معنى زائداً بطلت بيطالانه الذات فقد انكشف هذا وآل النظر الى ان اختصاص العرض بجعله لم يكن زائداً على ذات العرض كاختصاص الجوهر بحيزه وذلك لما ذكرناه من ان الجوهر عقل وحده وعقل الحيز به لا الجوهر عقل الحيز واما العرض فانه عقل بالجوهر لا بنفسه فذات العرض وكونه للجوهر المعين وليس له ذات سواء فاذا قدرنا مفارقتها لذلك الجوهر المعين فقد قدرنا عدم ذاته وانما فرضنا الكلام في الطول لتفهم المقصود فانه وان لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الاجسام في جهة واحدة ولكنه مقرب لغرضنا الى الفهم فاذا فهم فلتنقل البيانات الى الاعراض وهذا التوفيق والتحقيق وان لم يكن لا تقابلهذا اليجاز ولكن افقر اليه لان ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف فقد فرغنا من اثبات احد الاصلين وهو ان العالم لا يتخلو عن الحوادث فانه لا يتخلو عن الحركة والسكون وما حادثان وليساً بمنتهيين مع ان الاطناب ليس في مقابلة خصم معتقد إذ اجمع الفلاسفة على ان اجسام العالم لا يتخلو عن الحوادث وهم المنكرون لحدوث العالم . فان قيل فقد بقي الاصل الثاني وهو قولكم ان مالا يتخلو عن الحوادث فهو حادث فما الدليل عليه . قلنا لان العالم لو كان قديماً مع انه لا يتخلو عن الحوادث اثبتت حوادث لا اول لها وللازم ان تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال ونحن نبين انه يلزم عليه ثلاثة محالات

الاول ان ذلك لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ولا فرق بين قولنا انقضى ولا بين قولنا انتهى ولا بين قولنا تنهى فيلزم ان يقال قد تنهى مالا بتنهي ومن المحال البين ان يتناهي مالا يتناهي وان ينتهي وينقصي مالا يتناهي الثاني ان دورات الفلك ان لم تكن متناهية فهي اما شفع واما وتر واما لا شفع ولا وتر واما شفع وتر معاً وهذه الاقسام الاربعة محال فالمفضي اليها محال اذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر او شفع وتر فان الشفع هو الذي ينقسم الى متساويين كالعشرة مثلاً والوتر هو احد الذي لا ينقسم الى متساويين كالتسعة وكل عدد مركب من اتحاد اما ان ينقسم بمساويين او لا ينقسم بمساويين واما ان ينصف بالانقسام وعدم الانقسام او ينصف عنها جميعاً فهو محال وباطل ان يكون شفعاً لان الشفع انما لا يكون وتراً لانه يعوزه واحد

فاذا انضاف اليه واحد صار وترا فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد ومحال ان يكون وترا لان الوتر بصير شفعاً بواحد فيبقى وترا لانه يعوزه ذلك الواحد فكيف اعوز الذي لا يتناهي واحد

الثالث انه يلزم عليه ان يكون عددان كل واحد منهما لا يتناهي ثم ان احدهما اقل من الآخر ومحال ان يكون مالا يتناهي اقل مما لا يتناهي لان الاقل هو الذي يعوزه شيء .
لواضيف اليه اصار متساوياً ومالا يتناهي كيف يعوزه شيء . وببانه ان زحل عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة والشمس في كل سنة دورة واحدة فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس اذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة وزحل يدور دورة واحدة والواحد من الثلاثين ثلث عشر ثم دورات زحل لا نهاية لها وهي اقل من دورات الشمس اذ يعلم ضرورة ان ثلث عشر الشيء اقل من الشيء . والقمر يدور في السنة اثنتي عشرة مرة فيكون عدد دورات الشمس مثلاً نصف سدس دورات القمر وكل واحد لانهاية له وبعضه اقل من بعض فذلك من المحال البين . فان قيل مقدورات الباري تعالى عندكم لا نهاية لها وكذا معلوماته والمعلومات اكثر من المقددورات اذ ذات القديم تعالى وصفاته معلومة له وكذا الموجود المستمر الوجود . وليس شيء من ذلك مقدورا . قلنا نحن اذا قلنا لانهاية لمقدوراتها لم نرد به ما نريد بقولنا لانهاية لمعلوماته بل نريد به ان الله تعالى صفة يعبر عنها بالقدرة يتأني بها اليجاد وهذا الثاني لا ينعدم قط وليس تحت قولنا هذا الثاني لا ينعدم اثبات اشياء فضلاً من ان توصف بانها متناهية او غير متناهية وانما يقع هذا الغلط لمن ينظر في المعاني من الالفاظ فيرى توازن لفظ المعلومات والمقدورات من حيث التصريف في اللغة فيظن ان المراد بهما واحد هيئات لا مناسبة بينهما التية ثم تحت قولنا المعلومات لانهاية لها ايضاً سر يخالف السابق منه الى الفهم اذ السابق منه الى الفهم اثبات اشياء تسمى معلومات لانهاية لها وهو محال بل الاشياء هي الموجودات وهي متناهية ولكن بيان ذلك يستدعي تطويلاً
وقد اندفع الاشكال بالكشف عن معني نفي النهاية عن المقددورات فالنظر في الطرف الثاني وهو المعلومات مستغني عنه في دفع الالزام فقد بانت صحة هذا الاصل بالمنهج الثالث من مناهج الادلة المذكورة في التمهيد الرابع من الكتاب
وعند هذا يعلم وجود الصانع اذ بان القياس الذي ذكرناه وهو قولنا ان العالم حادث وكل حادث فله سبب فالعالم له سبب

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ولكن بعد لم يظهر لنا الا موجود السبب فاما كونه حادثاً او قديماً وصفاً له فلم يظهر بعد فالتشغل به

(الدعوى الثانية) - ندعى ان السبب الذي اثبتناه لوجود العالم قديم فانه لو كان حادثاً لافترق الى سبب آخر وكذلك السبب الاخر ويتسلسل اما الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لامحالة يقف عنده وهو الذي نطلبه ونسميه صانع العالم ولا بد من الاعتراف به بالضرورة ولا نعني بقولنا قديم الا ان وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم الا اثبات موجود ونفي عدم سابق

فلا تظن ان القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك ان تقول ذلك المعنى ايضاً قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل القول الى غير نهاية
(الدعوى الثانية) - ندعى ان صانع العالم مع كونه موجوداً لم يزل فهو باق لا يزال لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه

وانما قلنا ذلك لانه لو العدم لافترق عدمه الى سبب فانه طارٍ بعد استمرار الوجود في القدم
وقد ذكرنا ان كل طارٍ فلا بد له من سبب من حيث انه طارٍ لا من حيث انه موجود

وكما افترق تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم فكذلك بفترق تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم على الوجود

وذلك المرجح اما فاعل بعدم القدرة او ضد او انقطاع شرط من شروط الوجود ومحال ان يحال على القدرة اذ لوجود شيء ثابت يجوز ان يصدر عن القدرة فيكون القادر باستعماله فعل شيئاً والعدم ليس بشيء فيستحيل ان يكون فعلاً واقعاً باثر القدرة. فانا نقول فاعل العدم هل فعل شيئاً فان قيل نعم كان محالاً لان النفي ليس بشيء وان قال المعتزلي ان المعدوم شيء وذات فليس ذلك الذات من اثر القدرة فلا يتصف ان يقول الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات فانها ازيلية وانما فعله نفي وجود الذات ونفي وجود الذات ليس شيئاً فاذا ما فعل شيئاً

واذا صدق قولنا ما فعل شيئاً صدق قولنا انه لم يستعمل القدرة في اثر البتة فبقي كما كان ولم يفعل شيئاً

و باطل ان يقال انه بعدمه ضده لان الضد ان فرض حادثاً اندفع وجوده بضادة

القديم وكان ذلك اولى من ان ينقطع به وجود القديم
ومحال ان يكون له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد اعدمه
الان وباطل ان يقال انعدم لانعدام شرط وجوده فان الشرط ان كان حادثاً استحتم
ان يكون وجود القديم مشروطاً بحادث وان كان قديماً فالكلام في استحالة عدم الشرط
كالكلام في استحالة عدم المشروط فلا يتصور عدمه

فان قيل فبا اذا تقي عندكم الجواهر والاعراض . قلنا اما الاعراض فبانفسها ونعني
بقولنا بانفسها ان ذاتها لا يتصور لها بقاء

و يفهم المذهب فيه بان يفرض في الحركة فان الاكون المتعاقبة في احيان متواصلة
لا توصف بانها حركات الا بتلاحقها على سبيل دوام التجدد ودوام الانعدام
فانها ان فرض بقاؤها كانت سكوتاً لا حركة ولا تعقل ذات الحركة ما لم يعقل معها
العدم عقيب الوجود . وهذا يفهم في الحركة بغير براهان

واما الالوان وسائر الاعراض فانما نفهمها ذكرناه من انه لو بقي لاستحتمل عدمه
بالقدرة وبالضد كما سبق في القديم ومثل هذا العدم محال في حق الله تعالى
فانا بينا قدمه اولاً واستمرار وجوده فيما لم يزل فلم يكن من ضرورة وجوده حقيقة
فناؤه عقيمة كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة ان تقي عقيب الوجود واما
الجواهر فانهادها بان لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها
(الدعوى الرابعة) — ندعى ان صانع العالم ليس بجوهر متخيز لانه قد ثبت قدمه
ولو كان متخيزاً لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه او السكون فيه وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث كما سبق

فان قيل بم نذكر على من يسميه جوهرًا ولا يعتقد متخيزاً . قلنا العقل عندنا لا
يوجب الامتناع من اطلاق الالفاظ وانما يمنع عنه اما لحق اللغة واما لحق الشرع . اما
حق اللغة فذلك اذا ادعى انه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه فان ادعى واضعه له انه
اسمه على الحقيقة اي واضع اللغة وضعه له فهو كاذب على اللسان وان زعم انه استعارة نظراً
الى المعنى الذي به شارك المستعار منه فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وان لم
يصلح قيل له اخطأت على اللغة ولا يستعظم ذلك الا بقدر استعظام صنيع من يبعد في
الاستعارة والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول

واما حق الشرع وجواز ذلك وتحريره فهو يبحث فقهي يحجب طلبه على الفقهاء اذ لا

فوق بين البحث عن جواز اطلاق الالفاظ من غير ارادة معني فاسدوبين البحث عن جواز الافعال وفيه رأيان

احدهما ان يقال لا يطلق اسم في حق الله تعالى الا بالاذن وهذا لم يرد فيه اذن فيجزم . واما ان يقال لا يحرم الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهي فينظر فان كان يوم خطاه فيجب الاحتراز منه لان ايها المخطئ في صفات الله تعالى حرام . وان لم يوم خطاه يحكم بقرينه فكلا الطرفين محتمل ثم الابهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال فرب لفظ يوم عند قوم ولا يوم عند غيرهم

(الدعوى الخامسة) - ندعي ان صانع العالم ليس يحسم لان كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين واذا استحال ان يكون جوهرًا استحال ان يكون جسمًا ونحن لا نعي بالجسم الا هذا

فان سماء جسمًا ولم يرد هذا المعنى كانت المضابقة معه بحق اللغة او بحق الشرع لا بحق العقل فان العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات ولانه لو كان جسمًا لكان مقدارًا بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون اصغر منه او اكبر ولا يترجح احد الجائزين عن الآخر الا بمخصص ومرجع كما سبق فيفتقر الى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا (الدعوى السادسة) - ندعي ان صانع العالم ليس بعرض لانا نعي بالعرض ما يستدعي وجوده ذاتًا نقوم به وذلك الذات جسم او جوهر ومهما كان الجسم واجب الحدوث كان الحال فيه ايضا حادثًا لاحالة اذ يبطل انتقال الاعراض وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضًا وان فهم من العرض ما هو صفة لشيء من غير ان يكون ذلك الشيء متحيزًا فنحن لا ننكر وجود هذا فانا نستدل على صفات الله تعالى نعم يرجع النزاع الى اطلاق اسم الصانع والفاعل فان اطلاقه على الذات الموضوفة بالصفات اولى من اطلاقه على الصفات

فاذا قلنا الصانع ليس بصفة عيننا به ان الصنع مضاف الى الذات التي نقوم بها الصفات لا الى الصفات كما انا اذا قلنا الخمار ليس بعرض ولا صفة عيننا به ان صنعة التجارة غير مضافة الى الصفات بل الى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعًا فكذا القول في صانع العالم وان اراد المنازع بالعرض امرًا غير الحال في الجسم وغير الصفة القائمة بالذات كان الحق في منعه لغة او الشرع لا للعقل

(الدعوى السابعة) = ندعى انه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست ومن عرف معنى لفظ الجهة ومعنى لفظ الاختصاص فهم قطعاً استعمال الجهات على غير الجواهر والاعراض اذ الحيز معقول وهو الذي يختص الجواهر به ولكن الحيز انما يصير جهة اذا اضيف الى شيء آخر متعيز

فالجهات ست فوق واسفل وقدام وخلف ويمين وشمال . فمعنى كون الشيء فوقاً هو انه في حيز يلي جانب الرأس . ومعنى كونه تحتاً انه في حيز يلي جانب الرجل . وكذا سائر الجهات فكل ما قيل فيه انه في جهة فقد قيل انه في حيز مع زيادة اضافة

وقولنا الشيء في حيز يعقل بوجهين احدهما انه يختص به بحيث يمنع مثله من ان يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر والاخر ان يكون حالاً في الجوهر فانه قد يقال انه بجهة ولكن بطريق التبعية للجوهر فليس كون العرض في جهة ككون الجوهر بل الجهة للجوهر اولى وللعرض بطريق التبعية للجوهر فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة فان اراد الخصم احدهما دل على بطلانه ما دل على بطلان كونه جوهرًا او عرضاً

وان اراد امراً غير هذا فهو غير مفهوم فيكون الحق في اطلاق لفظه لم ينفك عن معنى غير مفهوم للغة والشرع لا العقل فان . قال الخصم انما اريد بكونه بجهة معنى سوى هذا فلم ننكره . ونقول له اما لفظك فانما ننكره من حيث انه يوهم المفهوم الظاهر منه وهو ما يعقل الجوهر والعرض وذلك ككذب على الله تعالى واما مرادك منه فاست انكره فان ما لا افهمه كيف انكره وعساك تريد به علمه وقدرته وانا لا انكره كونه بجهة على معنى انه عالم وقادر فانك اذا فتحت هذا الباب وهو ان تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له وبدل عليه في التفاهم لم يكن لما تريد به حصر فلا انكره ما لم تعرب عن مرادك بما افهمه من امر يدل على الحدوث فان كان ما يدل على الحدوث فهو في ذاته محال وبدل ايضاً على بطلان القول بالجهة لان ذلك يطرق الجواز اليه ويوجهه الى مخصص يختصه باحد وجوه الجواز وذلك من وجهين احدهما ان الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته فان سائر الجهات متساوية بالاضافة الى المقابل للجهة فاختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس بواجب لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص يختصه ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته وما بتطرق الجواز اليه استحالة قدمه بل التقديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع الجهات . فان قيل اختصاص بجهة فوق لانه اشرف الجهات

فلنا اي انما صارت الجهة جهة فوق بخلقه العالم في هذا الحيز الذي خلقه فيه فقليل خلق

العالم لم يكن فوق ولا تحت اصلاً اذ هما مشتقان من الرأس والرجل ولم يكن اذ ذاك حيوان فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوق والمقابل له تحت والوجه الثاني انه لو كان بجهة لكان محازياً لجسم العالم وكل محازٍ فاما اصغر منه واما اكبرهما مساو وكل ذلك يوجب التقدير بتقدير وذلك المقدار يجوز في العقل ان يفرض اصغر منه او اكبر فيحتاج الى مقدر ومخصص

فان قيل لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير لكان العرض مقدراً قلنا العرض ليس في جهة بنفسه بل بتبعيته للجوهر فلا جرم هو ايضاً مقدر بالتبعية فاننا نعلم انه لا توجد عشرة اعراض الا في عشرة جواهر ولا يتصور ان يكون في عشرين فتقدير الاعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر كما لزم كونه بجهة بطريق التبعية فان قيل فان لم يكن مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والا بدوي ترفع الى السماء في الادعية شرعاً وطبعاً وما باله صلى الله عليه وسلم قال التجارية التي قصد اعتاقها فاراد ان يستيقن ايمانها ابن الله فاشارت الى السماء فقال انها مؤمنة فالجواب عن الاول ان هذا يضاهي قول القائل ان لم يكن الله تعالى في الكعبة وهو بيته فما بالنا نبحه ونزوره وما بالنا نستقبله في الصلاة وان لم يكن في الارض فما بالنا نندل بوضع وجوهنا على الارض في السجود وهذا هذيان بل يقال قصد الشرع من تعبد الخلق بالكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة فان ذلك لا محالة اقرب الى الخشوع وحضور القلب من التردد على الجهات ثم لما كانت الجهات متساوية من حيث امكان الاستقبال خصص الله بقعة مخصوصة بالتشريف والتعظيم وشرفها بالاضافة الى نفسه واستمال القلوب اليها بتشريفه ليتبى على استقبالها فكذلك السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحلول في البيت والسماء ثم في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله

وهو ان نجاة العبد وفوزه في الآخرة بان يتواضع لله تعالى ويعتقد التعظيم لربه والتواضع والتعظيم عمل القلب وآتته العقل والجوارح انما استعملت لتطهير القلب وتزكيتة فان القلب خلق خلقه بتأثر بالمواظبة على اعمال الجوارح كما خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب . ولما كان المقصود ان يتواضع في نفسه بعقله وقلبه بان يعرف قدره ليعرف بحجة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلمه وكان من اعظم الادلة على خسته الموجبة لتواضعه انه مخلوق من تراب . كلف ان يضع على التراب الذي هو اذل

الاشياء وجهه الذي هو اعز الاعضاء ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماساتها لارض فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخسة المنزلة عند الالتفات الى ما خلق منه

فكذلك التعظيم لله تعالى وضعية على القلب فيها نجاته وذلك ايضاً ينبغي ان تشترك فيه الجوارح وبالقدر الذي يمكنه ان تحمل الجوارح . وتعظيم القلب بالاشارة الى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد . وتعظيم الجوارح بالاشارة الى جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات فان غاية تعظيم الجوارح استعمالها في الجهات حتى ان من المعتاد المفهوم المحاورات ان يفتضح الانسان عن علو رتبته غيره وعظيم ولايته فيقول امره في السماء السابعة وهو انما ينبه على علو الرتبة ولكن يستعير له علو المكان وقد يشير برأيه الى السماء في تعظيم من يريد تعظيم امره اي امره في السماء اي في العلو وتكون السماء عبارة عن العلو فانظر كيف تطفئ الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقهم الى تعظيم الله (وكيف) جهل من قلت بصيرته ولم يلتفت الا الى ظواهر الجوارح والاجسام وغفل عن اسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات وظن ان الاصل ما يشار اليه بالجوارح ولم يعرف ان المظنة الاولى لتعظيم القلب وان تعظيمه باعتقاد علو الرتبة لا باعتقاد علو المكان وان الجوارح في ذلك خدم واتباع يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بقدر الممكن فيها ولا يمكن في الجوارح الا الاشارة الى الجهات (فهذا هو السر) في رفع الوجوه الى السماء عند قصد التعظيم ويضاف اليه عند الدعاء امر آخر وهو ان الدعاء لا يتفك عن سؤال نعمة من نعم الله تعالى وخزائن نعمه السموات وخزان ارزاقه الملائكة ومقرهم ملكوت السموات وهم الموكلون بالارزاق وقد قال الله تعالى (وفي السماء رزقكم وما توعدون) والطبع يتقاضى الاقبال بالوجه على الخزانة التي هي مقر الرزق المطلوب فطالب الارزاق من الملوك اذا اخبروا بتفرقة الارزاق على باب الخزانة مالت وجوههم وقلوبهم الى جهة الخزانة وان لم يعتقدوا ان الملك في الخزانة فهذا هو محرك وجوه ارباب الدين الى جهة السماء طبعاً وشرعاً

فاما العوام فقد يعتقدون ان معبودهم في السماء فيكون ذلك احد اسباب اشارتهم تعالى رب الارباب عما اعتقد الزائعون علواً كبيراً
واما حكمه صلوات الله عليه بالايان الجارية لما اشارت الي السماء فقد انكشف به

ايضاً اذ ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبة الا بالاشارة الى جهة العلو فقد كانت خرساء كما حكي . وقد كان يظن بها انها من عبادة الاوثان ومن يعتقد اله في بيت الاصنام فاستنطقت عن معتقدها فعرّفت بالاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقدوه اولئك

فان قيل فنفي الجهة يؤدي الى المحال وهو اثبات موجود تخلو عنه الجهات الست و يكون لا داخل العالم ولا خارجه ولا متصلاً به ولا منفصلاً عنه وذلك محال

فلنا مسلم ان كل موجود يقبل الاتصال فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محال وان كان موجود يقبل الاختصاص بالجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محال فاما موجود لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة فتخلو عن طرفي النقيض غير محال وهو كقول القائل يستحيل موجود لا يكون عاجزاً ولا قادراً ولا عالمأ ولا جاهلاً فان احداً المتضادين لا يتخو الشيء عنه فيقال له ان كان ذلك الشيء قابلاً للتضادين فيستحيل خلوه عنها واما الجهاد الذي لا يقبل واحداً منها لانه فقد شرطها وهو الحياة فتخلو عنها ليس بمحال . فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التميز والقيام بالتمييز فاذا فقد هذا لم يستحيل الخلق عن متضادته فرجع النظر اذاً الى ان موجوداً ليس بتمييز ولا هو في تمييز بل هو فاقده شرط الاتصال والاختصاص هل هو محال ام لا

فان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه بانه معها بان ان كل تمييز حادث وان كل حادث يفقر الى فاعل ليس بحادث فقد لزّم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بتمييز اما الاصلان فقد اثبتناهما واما الدعوى اللازمة منها فلا سبيل الى جعلها مع الاقرار بالاصلين

فان قال الخصم ان مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم الى اثباته غير مفهوم فيقال له ما الذي اردت بقولك غير مفهوم فان اردت به انه غير متخيّل ولا متصور ولا داخل في الوجود فقد صدقت فانه لا يدخل في الوجود والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر فالمتفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال فان الخيال قد انس بالمبصرات فلا يتوهم الشيء الا على وفق مرآة ولا يستطيع ان يتوهم ما لا يوافقه

وان اراد الخصم انه ليس بمقول اي ليس بمعلوم بدليل العقل فهو محال اذ قدمنا الدليل على ثبوته ولا معنى للمقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب

الدليل الذي لا يمكن مخالفته وقد تحقق هذا فان قال الخصم فما لا يتصور في الخيال لا وجود له فلتحكم بان الخيال لا وجود له في نفسه فان الخيال نفسه لا يدخل في الخيال والرؤية لا تدخل في الخيال وكذلك العلم والقدرة وكذلك الصوت والرائحة ولو كلف المؤمن ان يتحقق ذاتاً للصوت لقدر له لوئاً ومقداراً وتصوره كذلك

وهكذا جميع احوال النفس من الخجل والوجل - الفسق والغضب والفرح والحزن والعجب فمن يدرك بالضرورة هذه الاحوال من نفسه ويسوم خياله ان يتحقق ذات هذه الاحوال فيجده يقصر عنه الا بتقدير خطأ ثم ينكر بعد ذلك وجود موجود لا يدخل في خياله فهذا سبيل كشف الغطاء عن المسئلة . وقد جازنا حد الاختصار ولكن المعتقدات المختصرة في هذا الفن اراها مشتملة على الاطناب في الواضحات والشروع في الزيادات الخارجة عن المهات مع التساهل في مضايق الاشكالات فرأيت نقل الاطناب من مكان الوضوح الى مواقع الغموض اهم واولى

(الدعوى الثامنة) ندعي ان الله تعالى منزّه عن ان يوصف بالاستقرار على العرش فان كل متمكن على جسم ومستقر عليه مقدر لا محالة فانه اما ان يكون اكبر منه او اصغر او مساوياً وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وانه لو جاز ان يماسه جسم من هذه الجهة لجاز ان يماسه من سائر الجهات فيصير محاطاً به والخصم لا يعتقد ذلك بحال وهو لازم على مذهبه بالضرورة وعلى الجملة لا يستقر على الجسم الا جسم ولا يحل فيه الا عرض وقد بان انه تعالى ليس بجسم ولا عرض فلا يحتاج الى افران هذه الدعوى باقامة البرهان فان قيل فما معنى قوله تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وما معنى قوله عليه السلام ينزل الله كل ليلة الى سماء الدنيا . قلنا الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه وهو انا نقول الناس في هذا فريقان عوام وعلماء والذي نراه اللابقي بعوام الخلق ان لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم انه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . واذا سألوا عن معاني هذه الايات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فنكل علم رجال

ويجاب بما اجاب به مالك ابن انس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والايمان به واجب وهذا لان عقول العوام لا تنسج لقبول المعقولات ولا احاطتهم باللغات ولا تنسج

لفهم توسيعات العرب في الاستعارات

واما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وفهمه ولست اقول ان ذلك فرض عين اذ لم يرد به تكليف بل التكليف التزويه عن كل ما تشبهه بغيره فاما معاني القرآن فلم يكلف الاعيان فهم جميعها اصلا ولكن اسنا نرتضى قول من يقول ان ذلك من المتشابهات بحروف اوائل السور فان حروف اوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني ومن نطق بحروف وهن كيات لم يصطنع عليها فواجب ان يكون معناه مجهولاً الا ان يعرف ما اردته فاذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المختومة من جهته واما قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله تعالى الى السماء الدنيا فلفظ مفهوم ذكر للتفهم وعلم انه يسبق الى الافهام منه المعنى الذي وضع له او المعنى الذي يستعار فكيف يقال انه متشابه بل هو تخيل معنى خطأ عند الجاهل ومفهم معنى صحيحاً عند العالم وهو كقوله تعالى ﴿ وهو معكم ايما كنتم ﴾ فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش وعند العالم يفهم انه مع الكل بالاحاطة والعلم وكقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فانه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب مشتملين على الانامل والاظفار ثابتين من الكف وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له وهو ما كان الاصبع له وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقلب كما يشاء كما دلت المعية عليه في قوله وهو معكم على ما تراد المعية له وهو العلم والاحاطة ولكن من شائع عبارات العرب العبارة بالسبب عن المسبب واستعارة السبب المستعار منه وكقوله تعالى (١) (من تقرب اليّ شبراً تقربت اليه ذراعاً ومن اتاني بمشي آتيته بهرولة) فان الهرولة عند الجاهل تدل على نقل الاقدام وشدة العدو وكذا الاتيان يدل على القرب في المسافة

وعند العاقل يدل على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس وهو قرب الكرامة والانعام وان معناه ان رحمتي ونعمتي اشد انصباباً الى عبادي من طاعتهم اليّ وهو كما قال (٢) (لقد ظال شوق الابرار الى لقائي وانا الى لقائهم لاشد شوقاً) تعالى الله عما يفهم من معنى لفظ الشوق بالوضع الذي هو نوع الم وحاجة الى استراحة وهو عين النقص ولكن الشوق سبب لقبول المشتاق اليه والاقبال عليه وافاضة النعمة لديه فعبر به عن المسبب وكما عبر بالغضب والرضى عن ارادة الثواب والعقاب الذين هما ثمرتا الغضب والرضى ومسبباه في

العادة وكذا ما قال في الحجر الاسود انه يمين الله في الارض بظن الجاهل انه اراد به اليمين
 المقابل للشمال التي هي عضو مركب من لحم ودم وعظم منقسم بخمسة اصابع ثم انه ان فتح بصيرته
 علم انه كان على العرش ولا يكون يمينه في الكعبة ثم لا يكون حجرا اسود فيدرك بادي
 مسكة انه استعير للمصاحفة فانه يومر باستلام الحجر ونقبيله كما يومر بتقبيل يمين الملك
 فاستعير اللفظ لذلك والكمال العقل البصير لا تعظم عنده هذه الامور بل يفهم معانيها
 على البديهة فانرجع الى معنى الاستواء والنزول اما الاستواء فهو نسبته للعرش لاحتاجه
 ولا يمكن ان يكون للعرش اليه نسبة الا بكونه معلوماً او مراداً او مقدوراً عليه او
 محلاً مثل محل العرض او مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً
 وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فان كان في جملة هذه النسبة مع انه لا نسبة
 سواها نسبة لا يخيّلها العقل ولا ينبوا عنها اللفظ فليعلم انها المراد اما كونه مكاناً او
 محلاً كما كان للجوهر والعرض اذا اللفظ يصلح له ولكن العقل يخيّل كما سبق واما كونه
 معلوماً ومراداً فالعقل لا يخيّل ولكن اللفظ لا يصلح له واما كونه مقدوراً عليه وواقعاً
 في قبضة القدرة ومسخرًا له مع انه اعظم المقدورات ويصلح الاستيلاء عليه لان يتمدح
 به وينبه به على غيره الذي هو دونه في العظم فهذا مما لا يخيّل العقل ويصلح له اللفظ
 فاخلق بان يكون هو المراد قطعاً اما صلاح اللفظ له فظاهر عند الخبير بلسان العرب
 وانما ينبو عن فهم مثل هذا افهام المتطفلين على لغة العرب الناظرين اليها من بعد
 المتفتنين اليها التفات العرب الى لسان الترك حيث لم يتعلموا منها الا اوائلها فمن المستحسن
 في اللغة ان يقال استوى الامير على مملكته حتي قال الشاعر

* قد استوى بشير على العراق * من غير سيف ودم مهراق *

ولذلك قال بعض السلف رضي الله عنهم يفهم من قوله تعالى (الرحمن على العرش
 استوى) ما يفهم من قوله تعالى ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان ﴾ واما قوله صلى
 الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء الدنيا فالمتأويل فيه مجال من وجهين

احدهما في اضافة النزول اليه وانه مجاز وبالحقيقة هو مضاف الى ملك من
 الملائكة كما قال تعالى (واسئل القرية) والمسئول بالحقيقة اهل القرية وهذا ايضا من
 المتداول في الالسنه اعني اضافة احوال التابع الى المتبوع فيقال ترك الملك على باب
 البلد ويراد عسكره فان الخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له هالاً خرجت لزيارته
 فيقول لا لانه عرج في طريقه على الصيد ولم ينزل بعد فلا يقال له فلم نزل الملك والان

نقول لم ينزل بعد فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر وهذا جلي واضح
والثاني ان لفظ النزول قد يستعمل للتلفظ والتواضع في حق الخلق كما يستعمل
الارتفاع للتكبر يقال فلان رفع رأسه الى عنان السماء اي تكبر ويقال ارتفع الى اعلى
عليين اي تعظم وان علا امره يقال امره في السماء السابعة وفي معارضته اذا سقطت
رتبته يقال قد هوى به الى اسفل السافلين واذا تواضع وتلطف له تطامن الى الارض
ونزل الى ادنى الدرجات فاذا فهم هذا وعلم ان النزول عن الرتبة بتركها او سقوطها وفي
النزول عن الرتبة بطريق التلطف وترك العقل الذي يقتضيه علو الرتبة وكال الاستغناء
فانظر الى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها ما الذي يجوزه العقل
اما النزول بطريق الانتقال فقد احاله العقل كما سبق فان ذلك لا يمكن الا في
مجهز واما سقوط الرتبة فهو محال لانه سبحانه قديم بصفاته وجلاله ولا يمكن زوال علوه
واما النزول بمعنى اللطف والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة فهو ممكن
فيتعين التنازل عليه وقيل انه لما نزل قوله تعالى ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾ استنصر
الصحابه رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة واستبعدوا الانبساط في السوال والدعاء
مع ذلك الجلال فاخبروا ان الله سبحانه وتعالى مع عظمه جلالة وعلو شأنه متلطف
بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء عنهم اذ ادعوه وكانت استجابة الدعوة نزولاً
بالاضافة الى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة فعبّر عن ذلك
بالنزول تشبيهاً لقلوب العباد على المباشطة بالادعية بل على الركوع والسجود فان من
يستشعر بقدر طافة مبادي جلال الله تعالى استبعد سجوده وركوعه فان تقرب العباد
كلهم بالاضافة الى جلال الله سبحانه اخس من تحريك العبد اصبعاً من اصابعه على
قصد التقرب الى ملك من ملوك الارض ولو عظم به ملكاً من الملوك لاستحق به التواضع
بل من عادة الملوك زجر الارزال عن الخدمة والسجود بين ايديهم والتقبيل لعتبة دورهم
استحقاقاً لهم عن الاستخدام وتعاضلاً عن استخدام غير الامراء والاكابر كما جرت به
عادة بعض الخلفاء فاولا النزول عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة لاقتضى
ذلك الجلال ان يهت القلوب عن الفكر ويخرس الالسة عن الذكر ويحمد الجوارح
عن الحركة فمن لاحظ ذلك الجلال وهذا اللطف استبان له على القطع ان عبارة
النزول مطابقة للجلال ومطابقة في موضوعها لا على ما فهمه الجهال فان قيل فلما خصص
السماء الدنيا . فلما هو عبارة عن الدرجة الاخيرة التي لا درجة بعدها كما يقال سقط

الى الثرى وارفع الى الثرى على تقدير ان الثرى اعلى الكواكب والثرى اسفل المواضع
فان قيل فلم خصص بالليالي فقال ينزل كل ليلة * قلنا لان الخلوات مظنة الدعوات
والليالي اعدت لذلك حيث يسكن الخلق وينسحب عن القلوب ذكرهم ويصفوا لذكر الله
تعالى قلب الداعي فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب
عند تراحم الاشتغال

(الدعوة التاسعة) ندعى ان الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة وانما اوردنا هذه
المسئلة في القطب الموسوم بالنظر في ذات الله سبحانه وتعالى لامرئين احدهما ان ننفي
الرؤية عما يلزم على نفي الجهة فاردنا ان نبين كيف يجمع بين نفي الجهة واثبات الرؤية
والثاني انه سبحانه وتعالى عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته فليس ذلك الا لذاته
فانه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات بل كل موجود ذات فواجب ان يكون مرئياً
كما انه واجب ان يكون معلوماً ولست اعني به انه واجب ان يكون معلوماً مرئياً بالفعل
بل بالقوة اي هو من حيث ذاته مستعد لان تتعلق الرؤية به وانه لا مانع ولا محيل
في ذاته له فان امتنع وجود الرؤية فلا أمر آخر خارج عن ذاته كما تقول الماء الذي في
النهر مرئي والخمر الذي في الدن مسكر وليس كذلك لانه يسكر ويروي عند الشرب
ولكن معناه ان ذاته مستعدة لذلك فاذا فهم المراد منه فالنظر في طرفين

احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الي دركه الا بالشرع
ومهما دل الشرع على وقوعه فقد دل ايضاً لا محالة على جوازه ولكننا ندل بمسلكين
واقعين عقليين على جوازه

الاول هو اننا نقول ان الباري سبحانه موجود وذات وله ثبوت وحقيقة وانما يخالف
سائر الموجودات في استحالة كونه حادثاً او موصوفاً بما يدل على الحدوث او موصوفاً
بصفة تناقض صفات الالهية من العلم والقدرة وغيرها فكل ما يصح لموجود فهو يصح في
حقه تعالى ان لم يدل على الحدوث ولم يناقض صفة من صفاته والدليل عليه تعلق العلم
به فانه لما لم يؤد الى تغير في ذاته ولا الى مناقضة صفاته ولا الى الدلالة على الحدوث
سوى بينه وبين الاجسام والاعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته والرؤية نوع
علم لا يوجب تعلقه بالمرئي تغير صفة ولا يدل على حدوث فوجب الحكم به على كل موجود
فان قيل فكونه مرئياً يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً او جوهر او محال
ونظم القياس انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الراي وهذا اللازم محال فالمنفصلي الى الرؤية محال

قلنا احد الاصلين من هذا القياس مسلم لكم وهو ان هذا اللازم محال ولكن
 الاصل الاول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرواية ممنوع
 فنقول لم قلتم انه ان كان مرئياً فهو بجهة من الرأي اعلمتم ذلك بضرورة ام بنظر
 ولا سبيل الى دعوى الضرورة واما النظر فلا بد في بيانه ومنتهاهم انهم لم يروا الى الان
 شيئاً الا وكان بجهة من الرأي مخصوصة فيقال وما لم يُر فلا يحكم باستحالته ولو جاز
 هذا لجاز للجسم ان يقول انه تعالى جسم لانه فاعل فانما لم ير الى الان فاعلاً الا
 جسماً او يقول ان كان فاعلاً وموجوداً فهو اما داخل العالم واما خارجه واما متصل
 واما منفصل ولا يتخلو عنه الجهات الست فانه لم يعلم موجود الا وهو كذلك فلا فضل
 بينكم وبين هؤلاء وحاصله يرجع الى الحكم بان ما شوهد وعلم ينبغي ان لا يعلم غيره
 الا على وفقه وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول لو كان موجوداً لكان يختص
 بجزء ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم ومنشاء هذا احالة موجودات اختلاف
 الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة وذلك بحكم لا اصل له على
 ان هؤلاء لا ينقل عن معارضتهم بان الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من
 نفسه ولا من العالم فاذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال وهذا مما يعترف به اكثر
 المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به ومن انكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان
 نفسه في المرأة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه فان زعموا انه لا يرى نفسه وانما يرى
 صورة محاكية لصورته منطبعة في المرأة انطباع النفس في الحائض
 فيقال ان هذا ظاهر الاستحالة فان من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر
 ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين وان تباعد بثلاثة اذرع فكذلك
 فالبعيد عن المرأة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرأة وسمك المرأة ربما لا يزيد على سمك
 شعيرة فان كانت الصورة في شيء وراء المرأة فهو محال اذ ليس وراء المرأة الا جدار
 او هواء او شخص اخر هو محجوب عنه وهو لا يراه وكذا عن يمين المرأة ويسارها وفوقها
 وتحتها وجهات المرأة الست وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين فلنطلب هذه
 الصورة من جوانب المرأة فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في
 الاجسام المحيطة بالمرأة الا في جسم الناظر فهو المرئي اذا بالضرورة وقد تطلب المقابلة
 والجهة ولا ينبغي ان تسفخر هذا الالتزام فانه لا مخرج للمعتزلة عنه ونحن نعلم بالضرورة
 ان الانسان لو لم يهضر نفسه قط ولا عرف المرأة وقيل له ان يمكن ان تبصر نفسك في

مرآة الحكم بانه محال وقال لا يخلو اما ان ارى نفسي وانا في المرآة فهو محال او ارى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال او في جرم وراء المرآة وهو محال او المرآة في نفسها صورة والاجسام المحيطة بها جسم صور ولا تجتمع صورتان في جسم واحد اذ محال ان يكون في جسم واحد صورة انسان وحديد وحائط وان رابت نفسي حيث انا فهو محال اذ لست في مقابلة نفسي فكيف ارى نفسي ولا بد بين المقابلة بيني والراي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم انه باطل وبطلانه عندنا لقوله اني لست في مقابلة نفسي فلا اراها والا فمائر اقسام كلامه صحيحة فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يالفوه ولم تأنس به حواسهم

المسلك الثاني وهو الكشف البالغ ان نقول انما انكر الخصم الرؤية لانه لم ينهم ما تريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق وظن انا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الراي عند النظر الى الاجسام والالوان وهيئات فنحن نعرف باستحالة ذلك في حق الله سبحانه ولكن ينبغي ان نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق ونسبكه ثم نحدف منه ما يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فان نفى من معانيه معنى لم يستحيل في حق الله سبحانه وتعالى وامكن ان يسمى ذلك المعنى رؤية حقيقة اثبتناه في حق الله سبحانه وقضينا بانه مرئي حقيقة وان لم يكن اطلاق اسم الرؤية عليه الا بالمجاز اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل وتحصيله ان الرؤية تدل على معنى له محل وهو العين وله متعلق وهو اللون والقدر والجسم وسائر المرتبات فلننظر الى حقيقة معناه ومحلّه والى متعلقه ولننامل ان الركن من جملتها في اطلاق هذا الاسم ما هو

فنقول اما المحل فليس بركن في صحة هذه التسمية فان الحالة التي تدركها بالعين من المرئي لو ادركناها بالقلب او بالجهة مثلاً لكننا نقول قد راينا الشيء وابصرناه وصدق كلامنا فان العين محل والة لا تراد لعينها بل لتحل فيه هذه الحالة فحيث حلت الحالة تمت الحقيقة وصح الاسم

ولنا ان نقول علمنا بقلبنا او بدماعنا ان ادركنا الشيء بالقلب او بالدماغ ان ادركنا الشيء بالدماغ وكذلك ان ابصرنا بالقلب او بالجهة او بالعين واما المتعلق بعينه فليس ركناً في اطلاق هذا الاسم وثبوت هذه الحقيقة فان الرؤية لو كانت رؤية لمتعلقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤية ولو كان لمتعلقها

باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤبة ولو كان لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم
 رؤبة فدل ان خصوص صفات المتعلق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة واطلاق هذا
 الاسم بل الركن فيه من حيث انه صفة متعلقة ان يكون لها متعلق موجود اي
 موجود كان واي ذات كان فاذا الركن الذي الامم مطلق عليه هو الامر الثالث
 وهو حقيقة المعنى من غير الثفات الى محله ومتعلقه فلنبعث عن الحقيقة ما هي ولا حقيقة
 لها الا انها نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل فانا نرى
 الصديق مثلاً ثم نغمض العين فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل
 والتصوير ولكننا لو فتحنا البصر ادركنا نرفقته ولا نرجع تلك النفرة الى ادراك صورة
 اخرى مخالفة لما كانت في الخيال بل الصورة المبصرة مطابقة للتخيلة من غير فرق وليس
 بينهما افتراق الا ان هذه الحالة الثانية كالاستكمال حالة التخيل وكالكشف لما تحدث
 فيها صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً اوضح واتم واكمل من الصورة الجارية في الخيال
 والحادثة في البصر بعينها تطابق بيان الصورة الحادثة في الخيال فاذا التخيل نوع ادراك
 على تبة ووراءه رتبة اخرى هي اتم منه في الوضوح والكشف بل هي كالتكميل له فسمي
 هذا الاستكمال بالاضافة الى الخيال رؤبة وابصاراً وكذا من الاتياء ما يعلمه ولا يتخيله
 وهو ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته وكل مالا صورة له اي لا لون له ولا قدر مثل
 القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال فان هذه امور نعلمها ولا نتخيلها والعلم بها نوع
 ادراك فلننظر هل يحيل العقل ان يكون لهذا الادراك مزيد استكمال نسبته اليه نسبة
 الابصار الى التخيل فان كان ذلك ممكناً سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالاضافة الى
 العلم رؤبة كما سميناه بالاضافة الى التخيل رؤبة ومعلوم ان تقدير هذا الاستكمال في
 الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متغيرة كالعلم والقدرة
 وغيرها وكذا في ذات الله سبحانه وصفاته بل تكاد تدرك ضرورة من الطبع انه يتقاصى
 طلب مزيد استيضاح في ذات الله وصفاته وفي ذات هذه المعاني المعلومة كلها
 فنحن نقول ان ذلك غير محال فانه لا يحيل له بل العقل دليل على امكانه بل على استدعاء
 الطبع له الا ان هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم والنفس في شغل
 البدن وكدورة صفاته فهو محجوب عنه وكما لا يبعد ان يكون الجفن او الستار سواد

ما في العين سبباً بحكم اطراد العادة لا متناع الابصار لاحتياجات فلا يبعد ان تكون كدورة النفس وتراكم حجب الاشغال بحكم اطراد العادة مانعاً من ابصار المعلومات فاذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وزكيت القلوب بالشراب الطهور وصفت بانوع التصفية والتنقية لم يتمتع ان تشتغل بسببها لمزبداً سبباً واستيضاح في ذات الله سبحانه او في سائر المعلومات يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الابصار عن التخييل فيعبر عن ذلك بقاء الله تعالى ومشاهدته او رؤيته او ابصاره او ما شئت من العبارات فلا مشاحة فيها بعد ايضاح المعاني واذا كان ذلك ممكناً بان خلقت هذه الحالة في العين كان امم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه اصدق وخلقه في العين غير مستحيل كما ان خلقها في القلب غير مستحيل فاذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرؤية علم ان العقل لا يحيله بل يوجبه وان الشرع قد شهد له فلا يبقى للمنازعة وجه الا على سبيل المضاد او المشاحة في اطلاق عبارة الرؤية او القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ولتقتصر في هذا الموجز على هذا القدر

الطرف الثاني في وقوعه شرعاً وقد دل الشرع على وقوعه ومدركه كثيرة ولكنهما يمكن دعوى الاجماع على الاولين في اهتمهم الى الله سبحانه في طلب لذة النظر الى وجهه الكريم ونعم قطعاً من عقائد ائمة كانوا ينتظرون ذلك وانهم كانوا قد فهموا جواز انتظار ذلك وسؤاله من الله سبحانه بقرائن احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وجملة من الفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر بالاجماع الذي يدل على خروج المدارك عن الحصر ومن اقوى ما يدل عليه سؤال موسى صلى الله عليه وسلم (انظر اليك) فانه يستحيل ان يخفى عن نبي من انبياء الله تعالى انتهى منصبه الى ان يحكمه الله سبحانه شفاها ان يحجل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة وهذا معلوم على الضرورة فان الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب التفكير او التذليل وهو جهل بصفة ذاته لان استحالتها عندهم لذاته ولانه ليس بجهة فكيف لم يعرف موسى عليه افضل الصلاة انه ليس بجهة او كيف عرف انه ليس بجهة ولم يعرف ان رؤية ما ليس بجهة محال فليت شعري ما ذا يصبر الخصم وبقدره من ذهول موسى صلى الله عليه وسلم ايقدره معتقداً انه جسم في جهة ذلون واتهام الانبياء صلوات الله سبحانه وتعالى عليهم وسلامه كفر صراح فانه تكفير للنبي صلى الله عليه وسلم فان القائل بان الله سبحانه جسم وعابد الوثن والشمس واحد او يقول علم استحالة كونه بجهة ولكنته لم يعلم ان

ما ليس بجهة فلا يرى وهذا تجهيل للنبي عليه افضل السلام لان الخصم يعتقد ان ذلك من الجليات لا من النظريات فانت الان ايها المسترشد مخيرٌ من ان تميل الى تجهيل النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً او الى تجهيل المعتزلي فاختر لنفسك ما هو البق بك والسلام

فان قيل ان دلّ هذا الكم فقد دلّ عليكم لسؤاله الرؤية في الدنيا ودلّ عليكم قوله تعالى (لن تراني) ودلّ قوله سبحانه (لا تدركه الابصار)

فلنا اما سؤاله الرؤية في الدنيا فهو دليل على عدم معرفته بوقوع وقت ما هو جائز في نفسه والانباء كلهم عليهم افضل السلام لا يعرفون من الغيب الا ما عرفوا وهو القليل فمن اين يبعد ان يدعو النبي عليه افضل السلام كسف غمة وازالة بلية وهو يترجي الاجابة في وقت لم تسبق في علم الله تعالى الاجابة فيه وهذا من ذلك الفن واما قوله سبحانه (لن تراني) فهو دفع لما القسه وانما القس في الآخرة فهو قال ارني انظر اليك في الآخرة فقال لن تراني لكان ذلك دليلاً على نفي الرؤية ولكن في حق موسى صلوات الله سبحانه وسلامه عليه على الخصوص لا على العموم وما كان ايضاً دليلاً على الاستحالة فكيف وهو جواب عن السؤال في الحال

واما قوله (لا تدركه الابصار) اي لا تحيط به ولا تكتنفه من جوانبه كما تحيط الرؤية بالاجسام وذلك حق وهو عام فاريد به في الدنيا وذلك ايضاً حق وهو ما اراده بقوله سبحانه (لن تراني) في الدنيا ولتقتصر على هذا القدر في مسألة الرؤية ولينظر المنصف كيف افترفت الفرق وتحرّبت الى مفراط ومفرط

اما الحشوية فانهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة فابتغوا الجهة حتى لزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث

واما المعتزلة فانهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من اثبات الرؤية دونها وحالفوا به فواطع الشرع وظنوا ان في اثباتها اثبات الجهة فهو لاء تغفلوا في التنزيه محترزين من التشبيه فافرطوا والحشوية اثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبها فوفق الله سبحانه اهل السنة للقيام بالحق فتفطنوا لمسلك القصد وعرفوا ان الجهة منفية لانها للجسمية تابعة وثمة وان الرؤية ثابتة لانها رديف العلم وفريقة وهي تكملة له فانتفاء الجسمية اوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها وثبوت العلم اوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده وتكلامه ومشاركة له في خاصيته وهي انها لا توجب تغييراً في ذات المرئي بل تتعلق به على ما

هو عليه كالعلم ولا يخفى عن عاقل ان هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد
(الدعوى العاشرة) ندعي انه سبحانه واحد فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت
ذاته ونفي غيره فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات فوجب ذكره في هذا القطب
فنقول الواحد قد يطلب ويراد به انه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء
ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل
للاقسام اذ الانقسام لا له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية
له لا يتصور انقسامه وقد يطاق ويراد انه لا نظير له في مرتبته كما نقول الشمس واحدة
والباري تعالى ايضاً بهذا المعنى واحد فانه لا ند له فاما انه لا ضد له فظاهراً اذ
المفهوم من الضد هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا تجامع وما لا محل له
فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

واما قولنا لا يد له نعمي به ان ما سواه هو خالقه لا غير وبرهانه انه لو قدر له شرك
لكان مثله في كل الوجوه وارفع منه او كان دونه وكل ذلك محال فالمفوض اليه محال
ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه ان كل اثنين هما متغايران فان لم يكن تغاير لم
تكن الاثنية معقولة فانا لا نقول سوادين الا في محلين او في محل واحد وفي وقتين
فيكون احدهما مفارقاً للآخر ومبائناً له ومغايراً اما في المحل واما في الوقت والشبثان
تارة بتغايران بتغاير الحد والحقيقة كتغاير الحركة واللون فانهما وان اجتمعا في محل واحد
في وقت واحد فهما اثنان اذ احدهما مغاير للآخر بحقيقته فان استوى اثنان في الحقيقة
والحد كالسوادين فيكون الفرق بينهما اما في المحل او في الزمان فان فرض سوادان
مثلاً في جوهر واحد في حالة واحدة كان محالاً اذ لم تعرف الاثنية ولو جاز ان يقال
هما اثنان ولا مغايرة لجاز ان يشار الى انسان واحد ويقال انه انسانان بل عشرة وكلها
متساوية متماثلة في الصفة والمكان وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان وذلك محال
بالضرورة فان كان ند الله سبحانه متساوياً له في الحقيقة والصفات استحتم وجوده اذ
ليس مغايره بالمكان اذ لا مكان ولا زمان فانهما قديمان فاذا لا فرقان واذا ارتفع كل
فرق ارتفع العدد بالضرورة ولزمت الوحدة ومحال ان يقال يخالفه بكونه ارفع منه فان
الارفع هو الاله والاله عبارة عن اجل الموجودات وارفعا والآخرة المقدر ناقص ليس
بالاله ونحن انما نمنع العدد في الاله والاله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق انه ارفع
الموجودات واجلها وان كان ادنى منه كان محالاً لانه ناقص ونحن نعبر بالاله عن اجل

الموجودات فلا يكون الاجل الا واحداً وهو الاله ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال اذ يرتفع عند ذلك الافتراق ويطل العدد كما سبق

فان قيل بـ نكرون على من لا ينازعكم في ايجاد من يطلق عليه اسم الاله معها كان الاله عبارة عن اجل الموجودات ولكنه يقول العالم كله بجماعته ليس بمخلوق خالق واحد بل هو مخلوق خالقين احدهما مثلاً خالق السماء والاخر خالق الارض او احدهما خالق الجمادات والاخر خالق الحيوانات وخالق النبات فما المحيل لهذا

فان لم يكن على استحالة هذا دليل فن اين ينفعكم قولكم ان اسم الاله لا يطلق على هؤلاء فان هذا القائل يعبر بالاله عن الخالق او يقول احدهما خالق الخبير والاخر خالق الشر او احدهما خالق الجواهر والاخر خالق الاعراض فلا بد من دليل على استحالة ذلك

فنقول يدل على استحالة ذلك ان هذه التوزيعات للخصومات على الخالقين في تقدير هذا السائل لا تمدو فسمين اما ان نقضي تقسيم الجواهر والاعراض جميعاً حتى خلق احدهما بعض الاجسام والاعراض دون البعض او يقال كل الاجسام من واحد وكل الاعراض من واحد وباطل ان يقال ان بعض الاجسام بخلقها واحد كالسما مثلاً دون الارض

فانا نقول خالق السماء هل هو قادر على خلق الارض ام لا فان كان قادراً كقدرته لم يتميز احدهما في القدرة عن الاخر فلا يتميز في المقدور عن الاخر فيكون المقدور بين قادرين ولا تكون نسبته الى احدهما باولى من الآخر وترجع الاستحالة الى ما ذكرناه من تقدير تراحم متماثلين من غير فرق وهو محال وان لم يكن قادراً عليه فهو محال لان الجواهر متماثلة واكوانها التي هي اخصاصات بالاحياز متماثلة والقادر على الشيء قادر على مثله اذ كانت قدرته فدية بحيث يجوز ان يتعلق بمقدورين و قدرة كل واحد منها تتعلق بعدة من الاجسام والجواهر فلم تنقيد بمقدور واحد واذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة لم يكن بعض الاعداد باول من بعض بل يجب الحكم بنفي النهاية عن مقدوراته ويدخل كل جوهر ممكن وجوده في قدرته

والقسم الثاني ان يقال احدهما يقدر على الجوهر والاخر على الاعراض وما مختلفان فلا يجب من القدرة على احدهما القدرة على الاخر وهذا محال لان العرض لا يستغني عن الجوهر والجوهر لا يستغني عن العرض فيكون فعل كل واحد منهما موقوفاً على

الآخر فكيف يخلفه وربما لا يساعده خالق الجوهر على خلق الجوهر عند ارادته لخلق
العرض فيبقى عاجزاً مثيئراً والعاجز لا يكون قادراً وكذلك خالق الجوهر ان اراد خلق
الجوهر ربما خالفه خالق العرض فيمتنع على الآخر خلق الجوهر فيؤدي ذلك الى التنازع
فان قيل مما اراد واحد منهما خلق جوهر ساعده الآخر على العرض وكذا بالعكس
فلنا هذه المساعدة هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها * فان اوجبتموها فهو تحكم
بل هو ايضاً مبطل للقدرة فان خلق الجوهر من واحد كانه بضطر الاخر الى خلق
العرض وكذا بالعكس فلا تكون له قدرة على الترك ولا تتحقق القدرة مع هذا وعلى
الجملة فترك المساعدة ان كان ممكناً فقد تعذر العقل وبطل معنى القدرة والمساعدة ان
كانت واجبة صار الذي لا بد له من مساعدة مضطراً لا قدرة له

فان قيل فيكون احدهما خالق الشر والاخر خالق الخير

قلنا هذا هوس لان الشر ليس شراً لذاته بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثل
له والقدرة على الشيء قدرة على مثله فان احراق بدن المسلم بالنار شر واحراق بدن
الكافر خير ودفع شرٍ والشخص الواحد اذا تكلم بكلمة الاسلام انقلب الاحراق في
حقه شراً فالقادر على احراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الايمان لا بد ان يقدر على
احراقه عند النطق بها لان نطقه بها صوت ينقضى لا يغير ذات اللحم ولا ذات النار
ولا ذات الاحراق ولا يغلب جنساً فتكون الاحتراقات متماثلة فيجب تعلق القدرة
بالكل وينقضى ذلك تناهياً وتزاحماً وعلى الجملة كيف فرض الامر تولد منه اضطراب
وفساد وهو الذي اراد الله سبحانه بقوله (لو كان فيهما الهة الا الله لفسدنا) فلا مزيد
على بيان القرآن ولتختم هذا القطب بالدعوى العاشرة فلم يبق مما يليق بهذا الفن الا بيان
استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث وسنشير اليه في اثناء الكلام في الصفات رداً
على من قال بحدوث العلم والارادة وغيرها

القطب الثاني في الصفات وفيه سبعة دعاوي اذ ندعي انه سبحانه قادر عالم حي
مر يد سميع بصير متكلم فهذه سبعة صفات ويتشعب عنها نظر في امرين احدهما مابه تحصى
احاد الصفات والثاني ما تشترك فيه جميع الصفات فلنتفتح البداية بالقسم الاول وهو
اثبات اصل الصفات وشرح خصوص احكامها

الصفة الاولى القدرة ندعي ان محدث العالم قادر لان العالم فعل محكم مرتب مقنن
منظوم مشتمل على انواع من المجائب والايات وذلك يدل على القدرة وترتب القياس

فنقول كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر في اي الاصلين النزاع

فان قيل فلم قلتم ان العالم فعل محكم * قلنا عنيما بكونه محكماً ترتيبه ونظامه وانداسبه فمن نظر في اعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الائقان ما يطول حصره فهذا اصل تدرك معرفته بالحس والمشاهدة فلا يسع جمده * فان قيل فبم عرفتم الاصل الاخر وهو ان كل فعل مرتب محكم ففاعله قادر * قلنا هذا مدركه ضرورة العقل فالعقل يصدق به بغير دليل ولا يقدر العاقل على جمده ولكننا مع هذا نجرد دليلاً بقطع دابر الجحود والعناد فنقول نعني بكونه قادراً ان الفعل الصادر منه لا يخلو اما ان يصدر عنه لذاته او لرائد عليه و باطل ان يقال صدر عنه لذاته اذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات فدل انه صدر لرائد على ذاته والصفة الزائدة التي بها تنهاى للفعل الموجود سميها قدرة اذ القدرة في وضع اللسان عبارة عن الصفة التي ينتهي الفعل للفاعل وبها يقع الفعل * فان قيل ينقلب عليكم هذا في القدرة فانها قديمة والفعل ليس بقديم

قلنا سياتي جوابه في احكام الارادة فيما يقع الفعل به وهذا الوصف بما دل عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ولسنا نعني بالقدرة الا هذه الصفة وقد اثبتناها فلنذكر احكامها ومن حكمها انها متعلقة بجميع المقدورات واعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها ولا يحق ان الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية اذاً للمقدورات ونعني بقولنا لا نهاية للممكنات ان خلق الخواث بعد الخواث لا ينتهي الى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده فالامكان مستمر ابداً والقدرة واسعة لجميع ذلك وبرهان هذه الدعوى وهي عموم تعلق القدرة انه قد ظهر ان صانع كل العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة والمقدورات لا نهاية لها فتثبت قدرة متعددة لا نهاية لها وهو محال كما سبق في ابطال دورات لا نهاية لها واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها مع اتحادها بما يتعلق به من الجواهر والاعراض مع اختلافها لامر تشترك فيه ولا يشترك في امر سوى الامكان فيلزم منه ان كل ممكن فهو مقدور لا محالة وواقع بالقدرة

و بالجملة اذا صدرت منه الجواهر والاعراض استحال ان لا يصدر منه امثالها فان القدرة على الشيء قدرة على مثله اذ لم يتمتع التعدد في المقدور لنسبته الى الحركات كلها والاولان كلها على ونيرة واحدة فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام وكذا لو ن بعد لون وجوهر بعد جوهر وهكذا وهو الذي عنيناه بقولنا ان قدرته تعالى متعلقة بكل

يمكن فان الامكان لا ينحصر في عدد ومناسبة ذات القدرة لا تخصص بعدد دون عدد ولا يمكن ان يشار الى حركة فيقال انها خارجة عن امكان تعلق القدرة بها مع انها تعلق بمثلها اذ بالضرورة تعلم ان ما وجب للشيء وجب لمثله ويشعب عن هذا ثلاثة فروع

الاول ان قال قائل هل نقولون ان خلاف المعلوم مقدور

قلنا هذا مما اختلف فيه ولا يتصور الخلاف فيه اذا حقق وازيل تعقيد الالفاظ ويانه انه قد ثبت ان كل ممكن مقدور وان المحال ليس بمقدور فانظر ان خلاف المعلوم محال او ممكن ولا تعرف ذلك الا اذا عرفت معنى المحال والممكن وحصلت حقيقة كل واحد والا فان تساهلت في النظر بما صدق على خلاف المعلوم انه محال وانه ممكن وانه ليس بمحال فاذا صدق انه محال وانه ليس بمحال والتقيضان لا يصدقان معاً

فاعلم ان تحت اللفظ اجمالاً وانما ينكشف لك ذلك بما قوله وهو ان العالم مثلاً يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن اما كونه واجباً فمن حيث انه اذا فرضت ارادة القديم موجودة وجوداً واجباً كان المراد ايضاً واجباً بالضرورة لا جائزاً اذ يستحيل عدم المراد مع تحقق الارادة القديمة واما كونه محالاً فهو انه لو قدر عدم تعلق الارادة بايجادها فيكون لا محالة حدوثه محالاً اذ يؤدي الى حدوث حادث بلا سبب وقد عرف انه محال

واما كونه ممكناً فهو ان تنظر الى ذاته فقط ولا تعتبر معه لا وجود الارادة ولا عدمها فيكون له وصف الامكان فاذا الاعتبارات الثلاثة

الاول ان يشترط فيه وجود الارادة وتعلقها فهو بهذا الاعتبار واجب

الثاني ان يعتبر فقد الارادة فهو بهذا الاعتبار محال

الثالث ان نقطع الالتفات عن الارادة والسبب فلا نعتبر وجوده ولا عدمه ونحصر النظر الى ذات العالم فيبقى له بهذا الاعتبار الامر الثالث وهو الامكان ونعني به انه ممكن لذاته اي اذ لم نشترط غير ذاته كان ممكناً فظهر منه انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً محالاً ولكن ممكناً باعتبار ذاته محالاً باعتبار غيره ولا يجوز ان يكون ممكناً لذاته محالاً لذاته فهما متناقضان فنرجع الى خلاف المعلوم * فنقول اذا سبق في علم الله تعالى امانة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً فنقول خلق الحياة لزيد صبيحة يوم السبت ممكن ام ليس بممكن فالخلق فيه انه ممكن ومحال اي هو ممكن باعتبار ذاته ان قطع الالتفات الى غيره ومحال لغيره لا لذاته وذلك اذا اعتبر معه الالتفات الى تعلق

ذاتها وهو ذات العلم اذ ينقلب جهلا ومحال ان ينقلب جهلا فبان انه ممكن لذاته محال للزوم استحالة في غيره فاذا قلنا حياة زيد في هذا الوقت مقدورة لم نردبه الا ان الحياة من حيث انها حياة ليس بمحال كالجمع بين السواد والبياض وقدرة الله تعالى من حيث انها قدرة لا تنبئ عن التعلق بمخلق الحياة ولا انتقاصر عنه لتفوت ولا ضعف ولا سبب في ذات القدرة وهذان امران يستحيل انكارهما اعني نفى القصور عن ذات القدرة وثبوت الامكان لذات الحياة من حيث انها حياة فقط من غير النفات الى غيرها والخصم اذا قال غير مقدور على معنى ان وجوده يؤدي الى استحالة فهو صادق في هذا المعنى فاننا لسنا ننكره ويبقى النظر في اللفظ هل هو صواب من حيث اللغة اطلاق هذا الاسم عليه او سلبه ولا يخفى ان الصواب اطلاق اللفظ فان الناس يقولون فلان قادر على الحركة والسكون ان شاء تحرك وان شاء سكن ويقولون ان له في كل وقت قدرة على الضدين ويعلمون ان الجاري في علم الله تعالى وقوع احدهما فالاطلاقات شاهدة لما ذكرناه وحظ المعنى فيه ضروري لا سبيل الى جرده

الفرع الثاني ان قال قائل اذا ادعيت عموم القدرة في تعلقها بالممكنات فما قولكم في مقدورات الحيوان وسائر الاحياء من المخالقات هي مقدورة لله تعالى ام لا فان قلتم ليست مقدورة فقد نقضتم قولكم ان تعلق القدرة عام وان قلتم انها مقدورة له لزمكم اثبات مقدور بين قادرين وهو محال وانكار كون الانسان وسائر الحيوان قادرا فهو منكرا للضرورة وبمحاذاة لمطالبات الشريعة اذ تستحيل المطالبة بما لا قدرة عليه ويستحيل ان يقول الله لعبده ينبغي ان لتعاطى ما هو مقدور لي وانا مستأثر بالقدرة عليه ولا قدرة لك عليه

فنقول في الانفصال قد تحزب الناس في هذا احزابا فذهبت المجبرة الى انكار قدرة العبد فلزمها انكار ضرورة التفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ولزمها ايضا استحالة تكاليف الشرع وذهبت المعتزلة الى انكار تعلق قدرة الله تعالى بافعال العباد من الحيوانات والملائكة والجن والانس والشیاطين وزعمت ان جميع ما يصدر منها من خلق العباد واختراعهم لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا ايجاد فلزمتهما شاعتان عظيمتان

احداهما انكار ما اطبق عليه السلف رضي الله عنهم من انه لا خالق الا الله ولا مخترع سواه والثانية نسبة الاختراع والخلق الى قدرة من لا يعلم ما خلقه من الحركات فان الحركات

التي تصدر من الانسان وسائر الحيوان لو سئل عن عددها وتفاصيلها ومقاديرها لم يكن عنده خبر منها بل الصبي كما ينفصل من المهد يدب الى الثدي باختياره ويمتص والحمة كما ولدت ندب الى ثدي امها وهي مغمضة عينها والعنكبوت تنسج من البيوت اشكالا غريبة يجهل المهندس في استدارتها وتوازي اضلاعها وتناسب ترتيبها وبالضرورة تعلم انفكاكها عن العلم بما تعجز المهندسون عن معرفته والنحل تشكل بيوتها على شكل التسديس فلا يكون فيها مربع ولا مدور ولا مسيع ولا شكل اخر وذلك لتبسيط شكل المسدس بخاصية دلت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها وهو مبني على اصول واحدها ان احوى الاشكال واوسعها الشكل المستدير المنفك عن الزوايا الخارجة عن الاستقامة

والثاني ان الاشكال المستديرة اذا وضعت متراصة بقيت بينها فرج معطلة لا محالة والثالث ان اقرب الاشكال القليلة الاضلاع الى المستديرة في الاحتواء هو

شكل المسدس

والرابع ان كل الاشكال القريبة من المستديرة كالمتساوي والمثلث والمخمس اذا وضعت جملة متراصة متجاورة بقيت بينها فرج معطلة ولم تكن متلاصقة واما المربعة فانها متلاصقة ولكنها بعيدة عن احتواء الدوائر لتباعد زواياها عن اوساطها ولما كان النحل محتاجا الى شكل قريب من الدوائر ليكون حاويا لشخصه فانه قريب من الاستدارة وكان محتاجا لضيق مكانه وكثرة عدده الى ان لا يضيع موضعا بخرج لتخلل بين البيوت ولا يتسع لاشغاصها ولم يكن في الاشكال مع خروجها الى النهاية شكل يقرب من الاستدارة وله هذه الخاصية وهو التراص والخلو عن بقاء الفرج بين اعدادها الا المسدس فخبرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدس في صناعة بيتها فليست شعري اعرف النحل هذه الدقائق التي يقصر عن دركها اكثر عقلاء الانس ام سمخ لئيل ما هو مضطر اليه الخالق المنفرد بالجبروت وهو في الوسط تجري فنقدير الله تعالى يجري عليه وفيه وهو لا بدريه ولا قدرة له على الامتناع منه وان في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو اوردت منها طرقا لامتلات الصدور من عظمة الله تعالى مجال له فتعسا للزائغين عن سبيل الله المغترين بقدرتهم القاصرة ومكنتهم الضعيفة الظانين انهم مساهمون الله تعالى في الخلق والاختراع وابداع مثل هذه العجائب والايات هيئات هيئات ذلت الخلقوت ونفرد بالملك والملكوت جبار الارض والسموات فهذه انواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة فانظر الان الى اهل السنة كيف ونفقا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد فقالوا

القول بالجبر محال باطل والقول بالاختراع افتحام هائل وانما الحق اثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب الى قادرين فلا يبقى الا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا انما يبعد اذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد فان اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقها فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال كما سنبينه

فان قيل فما الذي حملكم على اثبات مقدور بين قادرين

قلنا البرهان القاطع على ان الحركة الاختيارية مفارقة للردة وان فرضت الردة مرادة للتردد ومطلوبة له ايضاً ولا مفارقة الا بالقدرة ثم البرهان القاطع على ان كل ممكن تعلق به قدرة الله تعالى وكل حادث ممكن وفعل العبد حادث فهو اذاً ممكن فان لم تعلق به قدرة الله تعالى فهو محال فانا نقول الحركة الاختيارية من حيث انها حركة حادثه ممكنة مماثلة للحركة الردة فيستحيل ان تعلق قدرة الله تعالى باحدهما ونقصه عن الاخرى وهي مثلاً بل يلزم عليه محال آخر وهو ان الله تعالى لو اراد تسكين يد العبد اذا اراد العبد تحريكها فلا يخلو * اما ان توجد الحركة والسكون جميعاً او كلاهما لا يوجد فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون او الى اخلو عنهما واخلو عنهما مع التناقض بوجب بطلان القدرتين اذ القدرة ما يحصل بها المقدور عند تحقق الارادة وقبول المحل فان ظن الخصم ان مقدور الله تعالى يترجح لان قدرته اقوى فهو محال لان تعلق القدرة بحركة واحدة لا تفضل تعلق القدرة الاخرى بها اذ كانت فائدة القدرتين الاختراع وانما قوته باقتداره على غيره واقتداره على غيره غير مرجح في الحركة التي فيها الكلام اذ حظ الحركة من كل واحدة من القدرتين ان تصير مغتربة بها والاختراع يتساوى فليس فيه اشد ولا اضعف حتى يكون فيه ترجيح فاذاً الدليل القاطع على اثبات القدرتين ساقنا الى اثبات مقدور بين قادرين

فان قيل الدليل لا يسوق الى محال لا يفهم وما ذكرتموه غير مفهوم

قلنا علينا تفهيمه وهو انا نقول اختراع الله سبحانه للحركة في يد العبد معقول دون ان تكون الحركة مقدورة للعبد فيها خلق الحركة وخلق معها قدرة عليها كان هو المستبد بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً فخرج منه انه منفرد بالاختراع وان الحركة موجودة وان التحرك عليها قادر وبسبب كونه قادراً فارق حاله حال المرتعد فاندفعت الاشكالات كلها وحاصله ان القادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ولما كان اسم الخالق والمختراع مطلقاً على من اوجد الشيء بقدرته وكانت القدرة والمقدور

جميعاً بقدرة الله تعالى سُمي خالقاً ومخترعاً ولم يكن المقدور مخترعاً بقدرة العبدوان كان معه فلم يُسمَّ خالقاً ولا مخترعاً ووجب ان يطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر يخالف فطلب له اسم الكسب تيمناً بكتاب الله تعالى فانه وجد اطلاق ذلك على اعمال العباد في القرآن واما اسم الفعل فتروى في اطلاقه ولا مشاحة في الاسامي بعد فهم المعاني

فان قيل الشأن في فهم المعنى وما ذكرتموه غير مفهوم * فان القدرة المخلوقة الحادثة ان لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم اذ قدرة لا مقدور لها محال كعلم لا معلوم له وان تعلقت به فلا يُعقل تعلق القدرة بالمقدور الا من حيث التأثير والايجاد وحصول المقدور به فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب الى السبب وهو كونه به فاذا لم يكن به لم تكن علاقة فلم تكن قدرة اذ كل ما لا تعلق له فليس بقدرة اذ القدرة من الصفات المتعلقة قلنا هي متعلقة وقولكم ان التعلق مقصور على الوقوع به يبطل بتعلق الارادة والعلم * وان قلتم ان تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط فهو ايضا باطل فان القدرة عندكم تبقى اذا فرضت قبل الفعل فهل هي متعلقة ام لا * فان قلتم لا فهو محال وان قلتم نعم فليس المعنى بها وقوع المقدور بها اذ المقدور بعد لم يقع فلا بد من اثبات نوع آخر من التعلق سوى الموقف بها اذ التعلق عند الحدود يعبر عنه بالوقوع به والتعلق قبل ذلك مخالف له فهو نوع آخر من التعلق فقولكم ان تعلق القدرة به نمط واحد خطاء وكذلك القادرية القديمة عندهم فانها متعلقة بالعلم في الازل وقبل خلق العالم فقولنا انها متعلقة صادق وقولنا ان العالم واقع بها كاذب لانه لم يقع بعد فلو كانا عبارتين عن معنى واحد لصدق احدهما حيث يصدق الآخر

فان قيل معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور ان المقدور اذا وقع بها قلنا فليس هذا تعلقاً في الحال بل هو انتظار تعلق فينبغي ان يقال القدرة موجودة وهي صفة لا تعلق لها ولكن ينتظر لها تعلق اذا وقع وقع المقدور بها وكذا القادرية وبإلزام عليه محال وهو ان الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات وهو محال فان قيل معناه انها متبعية لوقوع المقدور بها

قلنا ولا معنى للتحيز الا انتظار الوقوع بها وذلك لا يوجب تعلقاً في الحال فكما عقل عندكم قدرة موجودة متعلقة بالمقدور والمقدور غير واقع بها عقل عندنا ايضاً قدرة كذلك والمقدور غير واقع بها ولكنه واقع بقدرة الله تعالى فلم يخالف مذهبتنا ههنا مذهبكم الا في قولنا انها وقعت بقدرة الله تعالى فاذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ولا تعلقها بالمقدور

وجود المقدور بها فمن اين يستدعي عدم وقوعها بقدرة الله تعالى ووجوده بقدرة الله تعالى
لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة اذ النسبة اذا لم تتمتع بعدم
المقدور فكيف تتمتع بوجود المقدور وكيف ما فرض المقدور موجوداً او معدوماً فلا بد من
قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال

فان قيل فقدره لا يقع بها مقدور والعجز بمثابة واحدة
قلنا ان عنيتم به ان الحالة التي يدركها الانسان عند وجودها مثل ما يدركها عند
العجز في الرعدة فهو منكرة للضرورة وان عنيتم انها بمثابة العجز في ان المقدور لم يقع بها
فهو صدق ولكن تسميته عجزاً خطأ * وان كان من حيث القصور اذا نسبت الى قدرة الله
تعالى ظن انه مثل العجز وهذا كما انه لو قيل القدرة قبل الفعل على اصلهم مساوية للعجز
من حيث ان المقدور غير واقع بها لكان اللفظ منكراً من حيث انها حالة مدركة يفارق
ادراكها في النفس ادراك العجز فكذلك هذا ولا فرق وعلى الجملة فلا بد من اثبات قدرتين
متفاوتتين احدهما اعلى والاخرى بالعجز اشبه بهما اضيفت الى الاعلى وانت بالخيار
بين ان تثبت للعبد قدرة توهم نسبة العجز للعبد من وجه وبين ان تثبت لله سبحانه ذلك تعالى
الله عما يقول الزائفون ولا تستويبن ان كنت منصفاً في ان نسبة القصور والعجز بالمخلوقات
اولى بل لا يقال اولى لا سخالة ذلك في حق الله تعالى فهذا غاية ما يحتمله هذا المختصر
من هذه المسئلة

الفرع الثالث فان قال قائل كيف تدعون عموم تعلق القدرة بمحملة الحوادث واكثر
ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات بتولد بعضها من بعض بالضرورة فان حركة
اليدين مثلاً بالضرورة تولد حركة الخاتم وحركة اليد في الماء تولد حركة الماء وهو مشاهد
والعقل ايضاً يدل عليه اذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى لجاز ان يخلق
حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء وهو محال وكذا في المتولدات مع انشعابها
فنقول ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول فان كون المذهب مردوداً او
مقبولاً بعد كونه معقولاً والمعلوم عندنا من عبارة التولد ان يخرج جسم من جوف جسم
كما يخرج الجنين من بطن الام والنبات من بطن الارض وهذا محال في الاعراض
اذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ولا هو شيء حاوٍ لاشياء
حتى يرشح منه بعض ما فيه فحركة الخاتم اذا لم تكن كامنة في ذات حركة اليد فما
معنى تولدها منها فلا بد من تفهيمه واذا لم يكن هذا مفهوماً فقولكم انه مشاهد حماقة اذ

كونها حادثة معها مشاهدا لا غير * فاما كونها متولد منها فغير مشاهد وقولكم انه لو كان
بخلق الله تعالى لقدر على ان يخلق حركة اليد دون الخاتم وحركة اليد دون الماء فهذا هوس
بضاهي قول القائل لو لم يكن العلم متولداً من الارادة لقدر على ان يخلق الارادة دون العلم
او العلم دون الحياة ولكن نقول المحال غير مقدور ووجود المشروط دون الشرط
غير معقول والارادة شرطها العلم والعلم شرطه الحياة وكذلك شرط شغل الجوهر الحيز
فراغ ذلك الحيز فاذا حرك الله تعالى اليد فلا بد ان يشغل بها حيزاً في جوار الحيز الذي
كانت فيه فما لم يفرغه كيف يشغله به ففراغه شرط اشغاله باليد اذ لو تحرك ولم يفرغ
الحيز من الماء بعدم الماء او حركته لاجتماع جسمان في حيز واحد وهو محال فكان خلو
احدهما شرطاً للآخر فتلازما فظن ان احدهما متولد من الآخر وهو خطأ فاما اللازمات
التي ليست شرطاً فمعدنا يجوز ان تنفك عن الاقتران بما هو لازم لها بل لزومه بحكم طرد
العادة كاحتراق القطن عند مجاورة النار وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فان
كل ذلك مستمر بجريان سنة الله تعالى والا فالقدرة من حيث ذاتها غير قاصرة عن خلق
البرودة في الثلج والمامسة في اليد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة فاذا ما
يراه الخضم متولداً قسمان

احدهما شرط فلا يتصور فيه الا الاقتران * والثاني ليس بشرط فيتصور فيه غير
الاقتران اذ خُرفت العادات

فان قال قائل لم تدلوا على بطلان التولد ولكن انكرتم فهمه وهو مفهوم فانا لا نريد به
ترشح الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ولا تولد برودة من برودة الثلج بخروج
البرودة من الثلج وانتقالها او بخروجها من ذات البرودة بل يعني به وجود موجود عقيب
موجود وكونه موجوداً وحادثاً به فالحدث نسميه متولداً والذي به الحدوث نسميه
مولداً وهذه التسمية مفهومة فما الذي يدل على بطلانه

قلنا اذا اقررتم بذلك دل على بطلانه ما دل على بطلان كون القدرة الحادثة
موجودة فانا اذا احلنا ان نقول حصل مقدور بقدرة حادثة فكيف لا يخيّل الحصول
بما ليس بقدرة واستحالته راجعة الى عموم تعلق القدرة وان خروجه عن القدرة مبطل
لعموم تعلقها وهو محال ثم هو موجب للعجز والتامع كما سبق

نعم وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضات في تفصيل التولد لا تحصى كقولهم ان
النظر يولد العلم وتذكره لا يولده الى غير ذلك مما لا يطول بذكره فلا معنى للاطباب

فما هو مستغنى عنه وقد عرفت من جملة هذا ان الحادثات كلها جواهرها واعراضها الحادثة منها في ذات الاحياء والجمادات واقعة بقدرته الله تعالى وهو المستبد باختراعها وليس تقع بعض المخلوقات ببعض بل الكل يقع بالقدره وذلك ما اردنا ان نبين من اثبات صفة القدرة لله تعالى وعموم حكمها وما اتصل بها من الفروع واللوازم

الصفة الثانية نعلم ندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم ذاته وصفاته ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته اعلم فيجب ضرورة ان يكون بذاته عالماً وصفاته ان ثبت انه عالم بغيره ومعلوم انه عالم بغيره لان ما ينطلق عليه اسم الغير فهو صنعه المثقن وفعله المحكم المرتب وذلك يدل على قدرته على ما سبق فان من رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب في كونه عالماً بصنعة الكتابة كان سفيهاً في استرابه فاذا قد ثبت انه عالم بذاته وبغيره

فان قيل فهل لمعلوماته نهاية * قلنا لا فان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فالممكنات في الاستقبال غير متناهية ونعلم ان الممكنات التي ليست بموجودة انه سيوجد لها ام لا يوجد لها فيعلم اذا ما لا نهاية له بل لو اردنا ان نكثر على شيء واحد وجوهاً من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى عالم بجميعها

فانا نقول مثلاً ضعف الاثنين اربعة وضعف الاربعة ثمانية وضعف الثمانية ستة عشر وهكذا تضعف ضعف الاثنين وضعف ضعف الضعف ولا يتناهي والانسان لا يعلم من مراتبها الا ما يقدره بدهنه وسينقطع عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهي فاذا معرفة اضعاف اضعاف الاثنين وهو عدد واحد يخرج عن الحصر وكذلك كل عدد فكيف غير ذلك من النسب والتقديرات وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لا نهاية لها واحد كما سيأتي بيانه من بعد مع سائر الصفات

الصفة الثالثة الحياة ندعي انه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ولم ينكره احد ممن اعترف بكونه تعالى عالماً قادراً فان كون العالم القادر حياً ضروري اذا لا يعني بالحي الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وبغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حياً وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا بطول

الصفة الرابعة الارادة ندعي ان الله تعالى يريد لافعاله وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها من البعض الا بترجيح ولا تكفي ذاته للترجيح

لان نسبة الذات الى الضدين واحدة فما الذي خصص احد الضدين بالوقوع في حال دون حال وكذلك القدرة لا تكفي فيه اذ نسبة القدرة الى الضدين واحدة وكذلك العلم لا يكفي خلافاً للكهبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة لان العلم ينبع المعلوم ويتعلق به على ماهو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره

فان كان الشيء ممكناً في نفسه مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلة العالم يتعلق به على ما هو عليه ولا يجعل احد الممكنين مرجحاً على الآخر بل نعقل الممكنين ويعقل تساويهما والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه كان ممكناً وان وجوده بعد ذلك وقبل ذلك كان مساوياً له في الامكان لان هذه الامكانات متساوية فحق العلم ان يتعلق بها كما هو عليه فان اقتضت صفة الارادة وقوعه في وقت معين يتعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعله يتعلق الادارة به فتكون الارادة للتعين علة ويكون العلم متعلقاً به تابعاً له غير مؤثر فيه ولو جاز ان يكتفي بالعلم عن الارادة لاكتفى به عن القدرة بل كان ذلك يكفي في وجود افعالنا حتى لا نحتاج الى الارادة اذ يترجع احد الجانبين يتعلق علم الله تعالى به وكل ذلك محال

فان قيل وهذا ينقلب عليكم في نفس الارادة فان القدرة كما لا تناسب احد الضدين فالارادة القديمة ايضاً لا لتعين لاحد الضدين فاختصاصها باحد الضدين ينبغي ان يكون بمخصص ويتسلسل ذلك الى غير نهاية اذ يقال الذات لا تكفي للحدوث اذ لو حدث من الذات اكان مع الذات غير متأخر فلا بد من القدرة والقدرة لا تكفي اذ لو كان للقدرة لما اختص بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة الى جواز تعلق القدرة بها على وتيرة فما الذي خصص هذا الوقت فيحتاج الى الارادة

فيقال والارادة لا تكفي فان الارادة القديمة عامة تتعلق كالقدرة فنسبتها الى الاوقات واحدة ونسبتها الى الضدين واحدة فان وقع الحركة مثلاً بدلاً عن السكون لان الارادة تعلقت بالحركة لا بالسكون

فيقال وهل كان يمكن ان يتعلق بالسكون

فان قيل لا فهو محال وان قيل نعم فما متساويان اعني الحركة والسكون في مناسبة الارادة القديمة فما الذي اوجب تخصيص الارادة القديمة بالحركة دون السكون فيحتاج الى تخصص ثم يلزم السؤال في تخصيص المخصص ويتسلسل الى غير نهاية قلنا هذا سؤال غير معقول حيز عقول الفرق ولم يوفق للعق الا اهل السنة

فالناس فيه اربع فرق

قائل يقول ان العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة البتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً وكانت نسبة العالم اليه كنسبة المعلول الى العلة ونسبة النور الى الشمس والظل الى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة

وقائل يقول ان العالم حادث ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لارادة حادثة حدثت له لا في محل فافتضت حدوث العالم وهؤلاء هم المعتزلة

وقائل يقول حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته وهؤلاء هم القائلون بكونه محالاً للحوادث وقائل يقول حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الارادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث ارادة ومن غير تغير صفة القديم فانظر الى الفرق وانسب مقام كل واحد الى الآخر فانه لا ينفك فربى عن اشكال لا يمكن حله الا اشكال اهل السنة فانه سريع الانحلال

اما الفلاسفة فقد قالوا بقديم العالم وهو محال لان الفعل يستحيل ان يكون قديماً اذ معني كونه فعلاً انه لم يكن ثم كان فان كان موجوداً مع الله ابداً فكيف يكون فعلاً بل يلزم من ذلك دورات لا نهاية لها على ما سبق وهو محال من وجوه ثم انهم مع اقتحام هذا الاشكال لم يتخلصوا من اصل السؤال وهو ان الارادة لم تعلقت بالحدوث في وقت مخصوص لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الاوقات الى الارادة فانهم ان تخلصوا عن خصوص الوقت لم يتخلصوا عن خصوص الصفات اذ العالم مخصوص بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت تقايلها ممكنة في العقل والذات القديمة لا تناسب بعض الممكنات دون بعض ومن اعظم ما يلزمهم فيه ولا عذر لم عنه امران اوردهما في كتاب تهافت الفلاسفة ولا محيص لهم عنها البتة

احدهما ان حركات الافلاك بعضها مشرقية اي من المشرق الى المغرب وبعضها مغربية اي من مغرب الشمس الى المشرق وكان عكس ذلك في الامكان مساوياً له اذ الجهات في الحركات متساوية فكيف لزم من الذات القديمة او من دورات الافلاك وهي قديمة عندهم ان تعين جهة عن جهة نقابلها وتساو بها من كل وجه وهذا لاجواب عنه الثاني ان الفلك الاقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم المحرك لجميع السماوات بطريق القمر في اليوم والليله مرة واحدة يتحرك على قطبين شمالي وجنوبي والقطب عبارة

عن النقطتين المتقابلتين على الكرة الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها والمنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على وسط الكرة بعدها من النقطتين واحد

فبقول جرم الفلك الأقصى متشابه وما من نقطة الا ويتصور ان تكون قطباً فما الذي اوجب تعيين نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهاية لها عندهم فلا بد من وصف زائد على الذات من شأنه تخصيص الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة وقد استوفينا تحقيق الالتزامين في كتاب التهافت * واما المعتزلة فقد اقتحموا امرين شنيعين باطلين

احدهما كون الباري تعالى مريداً بارادة حادثه لا في محل واذا لم تكن الارادة قائمة به فقول القائل انه مريدها هجر من الكلام كقوله انه مريد بارادة قائمة بغيره والثاني ان الارادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص فان كانت بارادة اخرى فالسؤال في الارادة الاخرى لازم ويتسلسل الى غير نهاية وان كان لا بارادة فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بارادة فان افتقار الحادث الى الارادة لجوازه لا لكونه جسماً او اسماً او ارادة او علماً والحادثات في هذا متساوية ثم لم يتخلصوا من الاشكال اذ يقال لهم لم تحدث الارادة في هذا الوقت على الخصوص ولم تحدث ارادة الحركة دون ارادة السكون فان عندهم يحدث لكل حادث ارادة حادثه متعلقة بذلك الحادث فلم لم يحدث ارادة تتعلق بضده

واما الذين ذهبوا الى حدوث الارادة في ذاته تعالى لا متعلقة بذلك الحادث فقد دفعوا احد الاشكاليين وهو كونه مريداً بارادة في غير ذاته ولكن زادوا اشكالا آخر وهو كونه محلاً للحوادث وذلك يوجب حدوثه ثم قد بقيت عليهم بقية الاشكال ولم يتخلصوا من السؤال

واما اهل الحق فانهم قالوا ان الحادثات تحدث بارادة قديمة تعلق بها غيظنها عن اضدادها الماثلة لها وقول القائل انه لم تعلق بها واضدادها مثلها في الامكان هذا سؤال خطأ فان الارادة ليست الا عبارة عن صفة شأنها تمييز الشيء على مثله

فقول القائل لم يميزت الارادة الشيء عن مثله كقول القائل لم يوجب العلم انكشاف المعلوم فيقال لا معنى للعلم الا ما اوجب انكشاف المعلوم فقول القائل لم يوجب الانكشاف كقوله لم كان العلم علماً ولم كان الممكن ممكناً والواجب واجباً وهذا محال لان العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الارادة وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله فقول القائل لم يميزت الشيء عن مثله كقوله لم كانت الارادة ارادة والقدرة قدرة وهو

محال وكل فريق مضطر الى اثبات صفة شائنها تمييز الشيء عن مثله وليس ذلك الا الارادة فكان اقوم الفرق قليلاً واهداهم سبيلاً من اثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة بل قال هي قديمة متعلقة بالاحداث في وقت مخصوص فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك وهذا مما لا يتغنى عنه فريق من الفرق وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال والآن فكما تمهد القول في اصل الارادة

فاعلم انها متعلقة بجميع الحادثات عندنا من حيث انه ظهر ان كل حادث فمخترع بقدرته وكل مخترع بالقدره محتاج الى ارادة تصرف القدرة الى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي اذا لا محالة مرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة اجمعين وقد قامت عليه البراهين

واما المعتزلة فانهم يقولون ان المعاصي كلها والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ومعلوم ان اكثر ما يجري في العالم المعاصي فاذا ما يكره اكثر مما يريد فلهذا العجز والقصور اقرب بزعمهم تعالى رب العالمين عن قول الظالمين فان قيل فكيف يامر بما لا يريد وكيف يريد شيئاً وينهى عنه وكيف يريد الفجور والمعاصي والظلم والقيح ومريد القبيح سفيه

قلنا اذا كشفنا عن حقيقة الامر وبنينا انه مبين للارادة وكشفنا عن القبيح والحسن وبنينا ان ذلك يرجع الى موافقة الاعراض ومخالفتها وهو سبحانه منزّه عن الاعراض فاندفعت هذه الاشكالات وسياتي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى

(الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر) ندعى ان صانع العالم سميع بصير وبدل عليه الشرع والعقل اما الشرع فيدل عليه آيات من القران كثيرة كقوله (وهو السميع البصير) وكقول ابراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) ونعلم ان الدليل غير منقلب عليه في عبوده وانه كان يعبد سميعاً بصيراً ولا يشاركه في الالزام

فان قيل انما اريد به العلم قلنا انما تصرف الفاظ الشارع عن موضوعاتها المفهومة السابقة الى الافهام اذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استعمالها في كونه سميعاً بصيراً بل يجب ان يكون كذلك فلا معنى للتحكم بانكار ما فهمه اهل الاجماع من القرآن

فان قيل وجه استحالته انه ان كان سمعه وبصره حادثين كان محالاً للحوادث وهو محال وان كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الازل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى

قلنا هذا السؤال يصدر من معتزلي او فلسفي اما المعتزلي فدفعه حين فانه سلم انه يعلم الحادثات فنقول يعلم الله الان ان العالم كان موجوداً قبل هذا فكيف علم في الازل انه يكون موجوداً وهو بعد لم يكن موجوداً فان جاز اثبات صفة تكون عند وجود العالم علماً بانه كائن وفعله بانه سيكون وبعده بانه كان وقبله بانه سيكون وهو لا يتغير عبر عنه بالعلم بالعالم والعلمية جاز ذلك في السمع والسمعية والبصر والبصرية وان صدر من فلسفي فهو منكر لكونه عالماً بالحادثات المعينة الداحلة في الماضي والحال والمستقبل فسيبيلنا ان ننقل الكلام الى العلم ونثبت عليه جواز عدم قديم متعلق بالحادثات كما سندكره ثم اذا ثبت ذلك في العلم قسنا عليه السمع والبصر

واما المسلك العقلي فهو ان نقول معلوم ان الخالق اكمل من المخلوق ومعلوم ان البصير اكمل من لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فيستحيل ان يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نشبهه للخالق وهذا ان اعلان بوجوب ان الاقرار بصحة دعوانا ففي ايهما النزاع فان قيل النزاع في قولكم واجبان يكون الخالق اكمل من المخلوق

قلنا هذا مما يجب الاعتراف به شرعاً وعقلاً والامة والعقلاء مجمعون عليه فلا يصدر هذا السؤال من معتقد ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو اعلى واشرف منه فقد انخلع عن غريزة البشرية ونطق لسانه بما ينبغي عن قبوله قلبه ان كان يفهم ما يقوله ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد

فان قيل النزاع في الاصل الثاني وهو قولكم ان البصير اكمل وان السمع والبصر كمال قلنا هذا ايضاً مدرَك بديهية العقل فان العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم فاننا نينا انه استحكال للعلم والتخيل ومن علم شيئاً ولم يره ثم راه استفاد مزيد كشف وكال فكيف يقال ان ذلك حاصل للمخلوق وليس بمحاصل للخالق او يقال ان ذلك ليس بكال فان لم يكن كمالاً فهو نقص او لا هو نقص ولا هو كمال وجميع هذه الاقسام محال فظهر ان الحق ما ذكرناه

فان قيل هذا يلزمكم في الادراك الحاصل بالشم والذوق واللمس لان فقد هاتقان ووجودها كمال في الادراك فليس كمال علم من علم الرابحة ككمال علم من ادرك بالشم

وكذلك بالنزوق فاين العلم بالطعوم من ادراكها بالنزوق
والجواب ان المحققين من اهل الحق صرحوا باثبات انواع الادراكات مع
السمع والبصر والعلم الذي هو كمال في الادراك دون الاسباب التي هي مقترنة بها في
العادة من الماسة والماسلاقة فان ذلك محال على الله تعالى كما جوزوا ادراك البصر من
غير مقابلة بينه وبين المبصر وفي طرد هذا القياس دفع هذا السؤال ولا مانع منه ولكن
لما لم يرد الشرع الا بلفظ العلم والسمع والبصر فلم يمكن اننا اطلاق غيره
واما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه تعالى البتة
فان قيل يجوز هذا الى اثبات التلذذ والتألم فالخدر الذي لا يتألم بالضرب ناقص والعينين
الذي لا يتلذذ بالجماع ناقص وكذا فساد الشهوة نقصان فينبغي ان تثبت في حقه شهوة
فلنا هذه الامور تدل على الحدوث وهي في انفسها اذا بحث عنها نقصانات وهي معوجة
الى امور توجب الحدوث فالالم نقصان ثم هو معوج الى سبب هو ضرب والضرب ماسة تجري
بين الاجسام واللذة ترجع الى زوال الالم اذا حققت او ترجع الى درك ما هو محتاج اليه
ومشتاق اليه والشوق والحاجة نقصان فالموقوف على النقصان ناقص ومعنى الشهوة طلب
الشيء الملائم ولا طلب الا عند فقد المطلوب ولا لذة الا عند نيل ما ليس بموجود
وكل ما هو ممكن وجوده لله فهو موجود فليس يفوته شيء حتى يكون يطلبه مشتمياً
وبنيله ملتذاً فلم يتصور هذه الامور في حقه تعالى واذا (قيل) ان فقد التألم والاحساس
بالضرب نقصان في حق الخدر وان ادراكه كمال وان سقوط الشهوة من معدته نقصان
وثبوتها كمال اريد به انه كمال بالاضافة الى ضده الذي هو مهلك في حقه فصار كمالاً
بالاضافة الى الهلاك لان النقصان خير من الهلاك فهو اذا ليس كمالاً في ذاته بخلاف
العلم وهذه الادراكات

الصفة السابعة الكلام ندعي ان صانع العالم متكلم كما اجمع عليه المسلمون
واعلم ان من اراد اثبات الكلام بان العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت
الامر والذهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند الى صفة واجبة في الخالق فهو في
شطط اذ يقال له * ان اردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور
منهم الكلام فسلم وان اردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد اخذت محل
التزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم * ومن اراد اثبات الكلام بالاجماع او بقول
الرسول فقد سام نفسه خسة لان الاجماع يستند الى قول الرسول عليه السلام ومن انكر

كون الباري متكباً بالضرورة ينكر تصور الرسول اذ معنى الرسول المبلغ لرسول
المرسى فان لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى انه مرسل كيف يتصور الرسول
ومن قال انا رسول الارض او رسول الجبل اليكم فلا يصح اليه لاعتقادنا استحالة
الكلام والرسالة من الجبل والارض والله المثل الاعلى ولكن من يعتقد استحالة الكلام
في حق الله تعالى استحالة منه ان يصدق الرسول اذ المكذب بالكلام لا بد ان يكذب
بتبليغ الكلام والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام والرسول عبارة عن المبلغ فلعل الاقوام
منهم ثالث وهو الذي سلمناه في اثبات السمع والبصر في ان الكلام للحي اما ان يقال
هو كمال او يقال هو نقص او يقال لا هو نقص ولا هو كمال وباطل ان يقال هو
نقص او هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة انه كمال وكل كمال وجد للمخوق فهو
واجب الوجود للخالق بطريق الاولى كما سبق

فان قيل الكلام الذي جعلتموه منشأ نظركم هو كلام الخلق وذلك اما ان
يراد به الاصوات والحروف او يراد به القدرة على ايجاد الاصوات والحروف في نفس
القادر او يراد به معنى ثالث سواها فان اريد به الاصوات والحروف فهي حوادث ومن
الحوادث ما هي كالات في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله سبحانه وتعالى وان
قام بغيره لم يكن هو متكباً به بل كان المتكلم به المحل الذي قام به وان اريد به القدرة
على خالق الاصوات فهو كمال ولكن المتكلم ليس متكباً باعتبار قدرته على خلق
الاصوات فقط بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه والله تعالى قادر على خلق الاصوات
فله كمال القدرة ولكن لا يكون متكباً به الا اذا خلق الصوت في نفسه وهو محال اذ
يصير به محلاً للحوادث فاستحال ان يكون متكباً وان اريد بالكلام امر ثالث فليس
بمفهوم واثبات ما لا يفهم محال

فلنا هذا التقسيم صحيح والسؤال في جميع اقسامه معترف به الا في انكار القسم
الثالث فانا معترفون باستحالة قيام الاصوات بذاته وباستحالة كونه متكباً بهذا الاعتبار
ولكننا نقول الانسان يسمى متكباً باعتبارين احدهما بالصوت والحرف والاخر بكلام
النفس الذي ليس بصوت وحرف وذلك كمال وهو في حق الله تعالى غير محال ولا هو
دال على الحدوث ونحن لا نثبت في حق الله تعالى الا كلام النفس وكلام النفس لا
سبيل الى انكاره في حق الانسان زائداً على القدرة والصوت حتى يقول الانسان زورت
البازحة في نفسي كلاماً ويقال في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به ويقول الشاعر

لا يجنبك من اثير خطه حتى يكون مع الكلام اصيلاً
ان الكلام لني القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلاً
وما ينطق به الشعراء يدل على انه من الجليات التي يشترك كافة الخلق في دركها
فكيف ينكر

فان قيل كلام النفس بهذا التاويل معترف به ولكنه ليس خارجاً عن العلوم
والادراكات وليس جنساً براسه البتة ولكن ما يسميه الناس كلام النفس وحديث النفس
هو العلم بنظم الالفاظ والعبارات وتاليف المعاني المعلومة على وجه مخصوص فليس في
القلب الا معاني معلومة وهي العلوم والفاظ مسموعة هي معلومة بالسمع وهو ايضاً علم
معلوم اللفظ وينضاف اليه تاليف المعاني والالفاظ على ترتيب وذلك فعل يسمى فكراً
وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة * فان اثبت في النفس شيئاً سوى نفس
الفكر الذي هو ترتيب الالفاظ والمعاني وتاليفها وسوى القوة المفكرة التي هي قدرة عليها
وسوى العلم بالمعاني مفترقها ومجموعها وسوى العلم بالالفاظ المرتبة من الحروف مفترقها ومجموعها
فقد اثبت امرأ منكراً لا نعرفه وايضاحه ان الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار
اما الخبر فلفظ يدل على علم في نفس المخبر فن علم الشيء وعلم اللفظ الموضوع للدلالة
على ذلك الشيء كالضرب مثلاً فانه معنى معلوم يدرك بالحس ولفظ الضرب الذي هو
مؤلف من الضاد والراء والباء الذي وضعته العرب للدلالة على المعنى المحسوس وهي
معرفة اخرى فكان له قدرة على اكتساب هذه الاصوات بلسانه وكانت له ارادة للدلالة
وارادة لاكتساب اللفظ ثم منه قوله ضرب ولم يفتقر الى امر زائد على هذه الامور فكل
امر قدرتموه سوى هذا فنحن نقدر نفيه ويتم مع ذلك فولك ضرب ويكون خبراً او كلاماً *

واما الاستخبار فهو دلالة على ان في النفس طلب معرفة
واما الامر فهو دلالة على ان في النفس طلب فعل المأمور وعلى هذا يقاس النهي
وسائر الاقسام من الكلام ولا يعقل امرأ آخر خارج عن هذا وهذه الجملة ببعضها محال عليه
كالاصوات وبعضها موجودة لله كالارادة والعلم والقدرة * واما ما عدا هذا فغير مفهوم
والجواب ان الكلام الذي زبده معنى زايد على هذه الجملة ولذا كره في قسم واحد
من اقسام الكلام وهو الامر حتى لا يطول الكلام

فنقول قول السيد لقلامه قم لفظ يدل على معنى والمعنى المدلول عليه في نفسه هو كلام
وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ولا حاجة الى الاطناب في التفسيحات وانما يتوهم رده ما اراد

الى الامر او الى ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الدلالة لان الدلالة تستدعي مدلولاً والمدلول غير الدليل وغير ارادة الدلالة ومحال ان يقال انه ارادة الامر لانه قد يامر وهو لا يريد الامثال بل يكرهه كالذي يعذر عند السلطان الهام بقتله نوبتاً له على ضرب غلامه بانه انما ضربه لعصيانته وايته انه يامر بين يدي الملك فيعصيه فاذا اراد الاحتجاج به وقال للغلام بين يدي الملك قم فاني عازم عليك بامر جزم لا عذر لك فيه ولا يريد ان تقوم فهو في هذا الوقت امر بالقيام قطعاً وهو غير مريد للقيام قطعاً فالطلب الذي قام بنفسه الذي دل لفظ الامر عليه هو الكلام وهو غير ارادة القيام وهذا واضح عند المصنف

فان قيل هذا الشخص ليس بامر على الحقيقة ولكنه موهوم انه امر قلنا هذا باطل من وجهين احدهما انه لو لم يكن آمراً لما تمهد عذره عند الملك ولقيل له انت في هذا الوقت لا تصور منك الامر لان الامر هو طلب الامثال ويستحيل ان تريد الان الامثال وهو سبب هلاكك فكيف تطمع في ان تحتج بمعصيتك لامرك وانت عاجز عن امره اذ انت عاجز عن ارادة ما فيه هلاكك وفي امثاله هلاكك ولا شك في انه قادر على الاحتجاج وان حجته فائضة وممهدة لعذره وحجته بمعصية الامر فلو تصور الامر مع تحقق كراهته الامثال لما تصور احتجاج السيد بذلك البتة وهذا قاطع في نفسه لمن تأمله الثاني هو ان هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتيين وحلف بالطلاق الثلاث اتي امرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى لافتي كل مسلم بان طلاقه غير واقع وليس للمفتي ان يقول انا اعلم انه يستحيل ان تريد في مثل هذا الوقت امثال الغلام وهو سبب هلاكك والامر هو ارادة الامثال فاذا ما امرت هذا لوقاله المفتي فهو باطل بالاتفاق فقد انكشف الغطاء ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زايد اعلى ماعداه من المعاني ونحن نسمى ذلك كلاماً وهو جنس مخالف للعلوم والارادات والاعتقادات وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى بل يجب ثبوته فانه نوع كلام فاذا هو المعنى بالكلام القديم* واما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام والدليل غير المدلول ولا يتصف بصفة المدلول وان كانت دلالاته ذاتية كالعالم فانه حادث وبديل على صانع قديم فمن اين يبعد ان تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع ان هذه دلالة بالاصطلاح ولما كان كل كلام النفس دقيقاً زل عن ذهن اكثر الضعفاء فلم يثبتوا الاحرفاً واصواتاً ويتوجه لهم على هذا المذهب اسئلة واستبعادات نشير الى بعضها ليستدل بها على طريق الدفع في غيرها

(الاول) قول القائل كيف سمع موسى كلام الله تعالى اسمع صوتاً وحرفاً فان قلت
ذلك فاذا لم يسمع كلام الله فان كلام الله ليس بحرف وان لم يسمع حرفاً ولا صوتاً
فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت

قلنا سمع كلام الله تعالى وهو صفة قديمة فاية بذات الله تعالى ليس بحرف ولا
صوت فقولكم كيف سمع كلام الله تعالى كلام من لا يفهم المطلوب من سؤال كيف
وانه ماذا يطلب به وبما ذا يمكن جوابه فلنفهم ذلك حتى تعرف استحالة السؤال فنقول
السمع نوع ادراك فقول القائل كيف سمع كقول القائل كيف ادركت بحاسة الذوق
حلاوة السكر وهذا السؤال لا سبيل الى شفاؤه الا بوجهين احدهما ان نسلم سكر الى
هذا السائل حتى يذوقه ويدرك طعمه وحلاوته فنقول ادركت انا كما ادركته انت
الان وهذا هو الجواب الثاني والتعريف الثام

(والثاني) ان يتعذر ذلك اما لفقد السكر او لعدم الذوق في السائل للسكر فنقول
ادركت طعمه كما ادركت انت حلاوة العسل فيكون هذا جواباً صواباً من وجه
وخطأ من وجه اما وجه كونه صواباً فانه تعريف بشيء يشبه المسؤول عنه من وجه
وان كان لا يشبهه من كل الوجوه وهو اصل الحلاوة فان طعم العسل يخالف طعم السكر
وان قار به من بعض الوجوه وهو اصل الحلاوة وهذا غاية الممكن فان لم يكن السائل
قد ذاق حلاوة شيء اصلاً تعذر جوابه وتفهم ما سأل عنه وكان كالعنين يسأل عن
لذة الجماع وقط ما ادركه فيمتنع تفهيمه الا ان تشبيه له الحالة التي يدركها الجماع
بلذة الاكل فيكون خطأ من وجه اذ لذة الجماع والحالة التي يدركها الجماع لا تساوي
الحالة التي يدركها الاكل الا من حيث ان عموم اللذة قد شملها فان لم يكن قد
التذ بشيء قط تعذر اصل الجواب وكذلك من قال كيف سمع كلام الله تعالى فلا
يمكن شفاؤه في السؤال الا بان نسمعه كلام الله تعالى القديم وهو متعذر فان ذلك من
خصائص الكليم عليه السلام فنحن لا نقدر على اسماعه او تشبيه ذلك بشيء من مسموعاته
وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى فان كل مسموعاته التي فيها اصوات
والاصوات لا تشبه ما ليس باصوات فيتعذر تفهيمه بل الاصل لو سأل وقال كيف تسمعون
انتم الاصوات وهو ما سمع قط صوتاً لم نقدر على جوابه فانا ان قلنا كما ندرك انت المبهترات
فهو ادراك في الاذن كادراك البصر في العين كان هذا خطأ فان ادراك الاصوات لا يشبه

ابصار الا لوان فدل ان هذا السؤال محال بل لو قال القائل كيف يرى رب الارباب في الآخرة كان جوابه محالاً لا محالة لانه يسأل عن كيفية ما لا كيفية له اذ معنى قول القائل كيف هو اي مثل اي شيء هو مما عرفناه * فان كان ما يسأل عنه غير مماثل لشيء مما عرفه * كان الجواب محالاً ولم يدل ذلك علي عدم ذات الله تعالى فكذلك تعذر هذا لا يدل علي عدم كلام الله تعالى بل ينبغي ان يعتقد ان كلامه سبحانه صفة قديمة ليس كمثلهما شيء كما ان ذاته ذات قديمة ليس كمثلهما شيء وكما ترى ذاته رؤيته تخالف رؤية الاجسام والاعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعاً يخالف الحروف والاصوات ولا يشبهها

❦ الاستبعاد الثاني ❦ ان يقال كلام الله سبحانه حال في المصاحف ام لا فان كان حالاً فكيف حمل القديم في الحادث فان قلتم لا فهو خلاف الاجماع اذ احترام المصحف يجمع عليه حتى حرم على المحدث منه وليس ذلك الا لان فيه كلام الله تعالى فنقول كلام الله تعالى مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالالسنه واما الكاغد والخبر والكتابة والحروف والاصوات كلها حادثه لانها اجسام واعراض في اجسام فكل ذلك حادث * وان قلنا انه مكتوب في المصحف اعني صفة تعالى القديم لم يلزم ان تكون ذات القديم في المصحف كما انا اذا قلنا النار مكتوبة في الكتاب لم يلزم منه ان تكون ذات النار حالة فيه اذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار فلو كانت ذات النار بلسانه لاحترق لسانه فالتار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات المقطعة قطعياً يحصل منه النون والالف والراء فالحر المحرق ذات المدلول عليه لانفس الدلالة فكذلك الكلام القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذات الدليل والحروف ادلة وللادلة حرمة اذ جعل الشرع لها حرمة فلذلك وجب احترام المصحف لان فيه دلالة على صفة الله تعالى

❦ الاستبعاد الثالث ❦ ان القرآن كلام الله تعالى أم لا * فان قلتم لا فقد خرقت الاجماع وان قلتم نعم فما هو سوى الحروف والاصوات ومعلوم ان قراءة القاري هي الحروف والاصوت * فنقول ها هنا ثلاثة الفاظ قراءه ومقروء وقرآن اما المقروء فهو كلام الله تعالى اعني صفته القديمة القايمة بذاته واما القراءة فهي في اللسان عبارة عن فعل القاري الذي كان ابتداءه بعد ان كان تاركاً له ولا معنى للحادث الا انه ابتدى بعد ان لم يكن فان كان الغصم لا يفهم هذا من الحادث فلنترك لفظ الحادث والمخفوق ولكن

نقول القراءة فعل ابتداء القارئ بعد ان لم يكن يفعله وهو محسوس ﴿واما﴾ القرآن فقد يطلق ويراد به المقروء فان اريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق وهو الذي اراده السلف رضوان الله عليهم بقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اي المقروء باللسنة وان اريد به القراءة التي هي فعل القارئ ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ وما لا يسبق وجود الحادث فهو حادث وعلى الجملة من يقول ما حدثته باختياري من الصوت ونقطعيه وكنتم ساكناً عنه قبله فهو قديم فلا ينبغي ان يخاطب وبكلف بل ينبغي ان يعلم المسكين انه ليس يدري ما يقوله ولا هو يفهم معنى الحرف ولا هو يعلم معنى الحادث ولو علمها لعلم انه في نفسه اذا كان مخلوقاً كان ما يصدر عنه مخلوقاً وعلم ان القديم لا ينتقل الى ذات حادثه فلنترك التطويل في الجليات فان قول القائل بسم الله ان لم تكن السين فيه بعد الباء لم يكن قرأنا بل كان خطأ واذا كان بعد غيره ومما خراً عنه فكيف يكون قديماً ونحن نريد بالقديم ما لا يتاخر عن غيره اصلاً

﴿الاستبعاد الرابع﴾ قولهم اجمعت الامة على ان القرآن معجزة للرسول عليه السلام وانه كلام الله تعالى فانه سور وايات ولها مقاطع ومفاتيح وكيف يكون للقديم مقاطع ومفاتيح وكيف ينقسم بالسور والآيات وكيف يكون القديم معجزة للرسول عليه السلام والمعجزة هي فعل خارق للعادة وكل فعل فهو مخلوق فكيف يكون كلام الله تعالى قديماً فاننا انكروا ان لفظ القرآن مشترك بين القراءة والمقروء لا فان اعترفتم به فكل ما اورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ارادوا به المقروء وكل ما وصفوه به بما لا يحتمله القديم ككونه سوراً وايات ولها مقاطع ومفاتيح ارادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قراءة واذا صار الاسم مشتركاً امتنع التناقض فالاجماع منعقد على ان لا قديم الا الله تعالى والله تعالى يقول (حتى عاد كالعرجون القديم) ولكن نقول اسم القديم مشترك بين معينين فاذا ثبت من وجه لم يستعمل نفيه من وجه اخر فكذا يسمى القرآن وهو جواب عن كل ما يوردونه من الاطلاقات المتناقضة فان انكروا كونه مشتركاً

فنقول اما اطلاقه لارادة المقروء دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم ان القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بانهم واصواتهم وقراءتهم وافعالهم مخلوقة ﴿واما﴾ اطلاقه لارادة القراءة فقد قال الشاعر

ضحوا باسمط عنوان السجود به يقطع الليل سجعاً وقرآناً

يعني القراءة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لشيء كاذنه لنبي حسن الترميم بالقرآن والترنم يكون بالقراءة وقال كافة السلف القرآن كلام الله غير مخلوق وقالوا القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى اذ علموا ان القديم لا يكون معجزاً فبان انه اسم مشترك ومن لم يفهم اشتراك اللفظ ظن تناقضاً في هذه الاطلاقات

﴿الاستبصار الخامس﴾ ان يقال معلوم انه لا مسموع الا ان الاصوات وكلام الله مسموع الا ان بالاجماع وبديل قوله تعالى (وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله) فنقول ان كان الصوت المسموع للمشرك عند الاجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته فاي فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كلياً لله على المشركين وهم يسمعون ولا يتصور عن هذا جواب الا ان نقول مسموع موسى عليه السلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى ومسموع المشرك اصوات دالة على تلك الصفة وتبين به على القطع الاشتراك اما في اسم الكلام وهو تسمية الدلالات باسم المدلولات فان الكلام هو كلام النفس تحقيقاً ولكن الالفاظ لدالاتها عليه ايضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً اذ يقال سمعت علم فلان واذا نسمع كلامه الدال على علمه واما في اسم المسموع فان المفهوم المعلوم بسماع غيره قد يسمى مسموعاً كما يقال سمعت كلام الامير على لسان رسوله ومعلوم ان كلام الامير لا يقوم بلسان رسوله بل المسموع كلام الرسول الدال على كلام الامير فهذا ما اردنا ان نذكره في ايضاح مذهب اهل السنة في كلام النفس الممدود من الغوامض وبقي احكام الكلام نذكرها عند التعرض لاحكام الصفات

✽ القسم الثاني من هذا القطب ✽

في احكام الصفات عامة ما يشترك فيها او يفتقر وهي اربعة احكام (الحكم الاول) ان الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى عندنا عالم بعلم وحى ب حياة وفادر بقدره هكذا في جميع الصفات وذهبت المعتزلة والافلاسفة الى انكار ذلك وقالوا القديم ذات واحدة قديمة ولا يجوز اثبات ذات قديمة متعددة واذا الدليل يدل على كونه علماً قادراً حياً لا على العلم والقدرة والحياة ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج الى تكرير جميع الصفات وزعموا ان العلمية حال للذات وليست بصفة لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين اذ قالوا انه مريد بارادة زائدة على الذات ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا ان الارادة بخلقها في غير محل والكلام بخلقه في جسم جماد ويكون هو

المتكلم به والفلاسفة طردوا قياسهم في الارادة واما الكلام فانهم قالوا انه متكلم بمعنى انه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع اصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة ولا يكون لتلك الاصوات وجود من خارج البنية بل في سمع النبي كما يرى النائم اشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه وكذلك يسمع اصواتاً لا وجود لها حتى ان الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهوله الصوت الهائل ويرعبه وينتبه خائفاً مذعوراً وزعموا ان النبي اذا كان عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه الى ان يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع منها اصواتاً منظومة فيحفظها ومن حوالبه لا يرون ولا يسمعون وهذا المعنى عندهم برؤيه الملائكة وسماع القرآن منهم ومن ليس في الدرجة العالية في النبوة فلا يرى ذلك الا في المنام فهذا تفصيل مذاهب الضلال والغرض اثبات الصفات والبرهان القاطع هو ان من ساعد على انه تعالى عالم فقد ساعد على ان له علماً فان المفهوم من قولنا عالم ومن له علم واحد فان العاقل يعقل ذاتاً ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك فيكون قد عقل صفة وموصوفاً والصفة علم مثلاً وله عبارتان

احدها طويلة وهي ان نقول هذه الذات قد قام بها علم والاخرى وجيزة واجزت بالتصريف والاشتقاق وهي ان الذات عالمة كما نشاهد الانسان شخصاً ونشاهد نعلاناً ونشاهد دخول رجله في النعل فله عبارة طويلة وهو ان نقول هذا الشخص رجله داخله في نعله او نقول هو منتعل ولا معنى لكونه منتعلاً الا انه ذو نعل وما يظن من ان قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى علمية هوس محض بل العلم هي الحالة فلا معنى لكونه عالماً الا كون الذات على صفة وحال تلك الصفة الحال وهي العلم فقط ولكن من يأخذ المعاني من الالفاظ فلا بد ان يغلط

فاذا تكررت الالفاظ بالاشتقاق فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم اورث هذا الغلط فلا ينبغي ان يغتر به وبهذا يبطل جميع ما قيل وطول من العلة والمعلول وبطلان ذلك جلي باول العقل لمن لم يتكرر على سمعه ترديد تلك الالفاظ ومن علق ذلك بفهمه فلا يمكن نزوعه منه الا بكلام طويل لا يحتمله هذا المختصر والحاصل هو انا نقول للفلاسفة والمعتزلة هل المفهوم من قولنا عالم عين المفهوم من قولنا موجوداً وفيه اشارة الى وجود وزيادة فان قالوا لا فاذا كل من قال هو موجود عالم كانه قال هو موجود وهذا ظاهر الاستحالة واذا كان في مفهومه زيادة فتلك الزيادة هل هي مختصة بذات الموجود ام لا فان قالوا لا فهو محال اذ يخرج به عن ان يكون وصفاً له

وان كان مختصاً بذاته فنحن لا نعني بالعلم الا ذلك وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التي يحسن ان يشتق للوجود بسببه منه اسم العالم فقد ساعدتم على المعنى وعاد النزاع الى اللفظ وان اردت ايراده على الفلاسفة

قلت مفهوم قولنا قادر مفهوم قولنا عالم ام غيره فان كان هو ذلك بعينه فكأننا قلنا قادر قادر فانه تكرر محض وان كان غيره فاذا هو المراد فقد اثبت مفهومين احدهما يعبر عنه بالقدرة والآخر بالعلم ورجع الانكار الى اللفظ

فان قيل قولكم امر مفهومه عين المفهوم من قولكم امر وناه ومعبر او غيره فان كان عينه فهو تكرر محض وان كان غيره فليكن له كلام هو امر وآخر هو نهي وآخر هو خبر وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره وكذلك مفهوم قولكم انه عالم بالاعراض اهو عين مفهوم قولكم انه عالم بالجواهر او غيره فان كان عينه فليكن الانسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لا نهاية لها وان كان غيره فليكن الله علوم مختلفة لا نها لها وكذلك الكلام والقدرة والارادة وكل صفة لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ان لا يكون لاعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فان جاز ان تكون صفة واحدة تكون هي الامر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه الاختلافات جاز ان تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ثم اذا جاز ذلك جاز ان تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة

والجواب ان نقول هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات ولكن اذا سبق القلم الى ايراده فلتنمذ الى مبدأ الطريق في حله وقد كاع عنه اكثر المحصلين وعدلوا الى التمسك بالكتاب والاجماع وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها اذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده وهذا لا يكاد يشفي فانه قد ورد بالامر والنهي والخبر والتوراة والانجيل والقران فما المانع من ان يقال الامر غير النهي والقران غير التوراة وقد ورد بانه تعالى يعلم السر والعالية والظاهر والباطن والربط واليابس وهلم جرا الى ما يشتمل القران عليه

فلعل الجواب ما يشير الى مطلع تحقيقه وهو ان كل فريق من العقلاء مضطرا الى ان يعترف بان الدليل قد دل على امر زائد على وجود ذات الصانع سبحانه وهو الذي يعبر عنه بانه عالم وقادر وغيره والاحتمالات فيه ثلاثة طرفان وواسطة والاقتصاد اقرب الى السداد اما الطرفان

فاحدها في التفريط وهو الافتصار على ذات واحدة تؤدى جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة او الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لاحادها من الصلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات وهذا اسراف لا صاير اليه الا بعض المعتزلة وبعض الكرامية

والراي الثالث هو القصد والوسط وهو ان يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شئين مختلفين بذاتيهما كالختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ورب شئين بدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وانما يكون الاختلاف فيهما من جهة ثغاير التعلق فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد اخر او بيباض اخر ولذلك اذ حددت العلم تجدد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها

فنقول الافتصاد في الاعتقاد ان يقال كل اختلاف يرجع الى تباين الذوات بانفسها فلا يمكن ان يكفي الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب ان يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة وان تكون الصفات غير الذات من حيث ان المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة اشد من المباينة بين الصفتين

واما العلم بالشيء فلا يخالف العلم بغيره الا من جهة تعلقه بالمتعلق فلا يبعد ان تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو ان لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعددًا فان قيل فليس في هذا قطع دابر الاشكال لانك اذا اعترفت باختلاف ما بسبب اختلاف المتعلق فالاشكال قائم فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف فاقول غاية الناصر لمذهب معين ان يظهر على القطع ترجيح اعتقاده على اعتقاد غيره وقد حصل هذا على القطع اذ لا طريق الا واحد من هذه الثلاث او اختراع رابع لا يعقل وهذا الواحد اذا قوبل بغيره المتقابلين له علم على القطع رجحانه واذ لم يكن بد من اعتقاد ولا معتقد الا هذه الثلاث وهذا اقرب الثلاث فيجب اعتقاده وان بقي ما يحبك في الصدر من اشكال يلزم على هذا واللازم على غيره اعظم منه وتعليل الاشكال ممكن اما قطعه بالكيفية والمتنظور فيه هي الصفات القديمة المتعالية عن افهام الخلق فهو امر ممتنع الا بتطويل لا يحتمله الكتاب هذا هو الكلام العام

واما المعتزلة فانا نخضعهم بالاستفراق بين القدرة والارادة

ونقول لو جاز ان يكون قادر بغير قدرة جاز ان يكون مرید بغير ارادة ولا فرقان بينهما

فان قيل هو قادر لنفسه فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ولو كان مردياً
لنفسه لكان مردياً لجملة المرادات وهو محال لان المتضادات يمكن ارادتها على البديل لا
على الجمع واما القدرة فيجوز ان تتعلق بالضدين

والجواب ان نقول قولوا انه يريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات المرادات كما قلتم
قادر لنفسه ولا تتعلق قدرته الا ببعض الحادثات فان جملة افعال الحيوانات والمتولدات
خارجة عن قدرته وارادته جميعاً عندكم فاذا جاز ذلك في القدرة جاز في الارادة ايضاً
واما الفلاسفة فانهم نافضوا في الكلام وهو باطل من وجهين * احدهما قولهم ان الله
تعالى متكلم مع انهم لا يثبتون كلام النفس ولا يثبتون الاصوات في الوجود وانما يثبتون
سماع الصوت بالخلق في اذن النبي من غير صوت من خارج ولو جاز ان يكون ذلك بما
يحدث في دماغ غيره موصوفاً بانه متكلم لجاز ان يكون موصوفاً بانه مصوت ومتحرك لوجود
الصوت والحركة في غيره وذلك محال * والثاني ان ما ذكروه رد للشرح كله فان
ما يدركه التامخيال لا حقيقة له فاذا رددت معرفة النبي لكلام الله تعالى الى التخيل الذي
يشبه اضغاث احلام فلا يثق به النبي ولا يكون ذلك علماً وبالجملة هو لا يعتقدهون
الدين والاسلام وانما يتجهلون باطلاق عبارات احتراز امن السيف والكلام معهم في
اصل الفعل وحدث العالم والقدرة فلا تشغل معهم بهذه التفصيلات
فان قيل افتقولون ان صفات الله تعالى غير الله تعالى

قلنا هذا خطأ فانا اذا قلنا الله تعالى فقد دللنا به على الذات مع الصفات لا على الذات
بمجرد ما اذ اسم الله تعالى لا يصدق على ذات قد اخلوها عن صفات الآلية كما لا يقال
الفقه غير الفقيه ويد زيد غير زيد ويد النجار غير النجار لان بعض الداخل في الاسم
لا يكون عين الداخل في الاسم فيد زيد ليس هو زيد ولا هو غير زيد بل كلا اللفظين
محال وهكذا كل بعض فليس غير الكل ولا هو بعينه الكل فلو قيل الفقه غير الانسان فهو
تجاوز ولا يجوز ان يقال غير الفقيه فان الانسان لا يدل على صفة الفقه فلا جرم يجوز
ان يقال الصفة غير الذات التي تقوم بها الصفة كما يقال العرض القائم بالجوهر هو غير الجوهر
على معنى ان مفهوم اسمه غير مفهوم اسم الآخر وهذا حصر جائز بشرطين

احدهما ان لا يمنع الشرع من اطلاقه وهذا مختص بالله تعالى (والثاني ان لا يفهم
من الغير ما يجوز وجوده دون الذي هو غيره بالاضافات اليه فانه ان فهم ذلك لم يمكن
ان يقال سواد زيد غير زيد لانه لا يوجد دون زيد فاذا قد انكشف بهذا ما هو حفظ

المعنى وما هو حظ اللفظ فلا معنى للتطوير في الجليات
الحكم الثاني في الصفات ندعى ان هذه الصفات كلها فائمة بذاته لا يجوز ان يقوم شيء
منها بغير ذاته سواء كان في محل او لم يكن في محل واما المعتزلة فانهم حكموا بان الارادة
لا تقوم بذاته تعالى فانها حادثة وليس هو محلاً للحوادث ولا يقوم بمحل آخر لانه يؤدي
الى ان يكون ذلك المحل هو المريد به فهي توجد لا في محل وزعموا ان الكلام لا يقوم
بذاته لانه حادث ولكن يقوم بجسم هو جواد حتى لا يكون هو المتكلم به بل المتكلم
به هو الله سبحانه * اما البرهان على ان الصفات ينبغي ان تقوم بالذات فهو عند من فهم
ما قدمناه مستغني عنه فان الدليل لما دل على وجود الصانع سبحانه دل بعده على ان الصانع تعالى بصفة
كذا ولا نقى بانه تعالى على صفة كذا الا انه تعالى على تلك الصفة ولا فرق بين كونه على
تلك الصفة وبين قيام الصفة بذاته وقد بينا ان مفهوم قولنا عالم واحد وذاته تعالى علم واحد كمفهوم
قولنا مر يد وقامت بذاته تعالى ارادة واحدة ومفهوم قولنا لم نقم بذاته ارادة وليس يريد واحد
فتسميته الذات مر بدة بارادة لم نقم به كتسميته متحركاً بمحركة لم نقم به واذا لم نقم الارادة
به فسواء كانت موجودة او معدومة فقول القائل انه مر يد لفظ خطأ لا معنى له وهكذا
المتكلم فانه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام اذ لا فرق بين قولنا هو متكلم وبين قولنا قام
الكلام به ولا فرق بين قولنا ليس بمتكلم وقولنا لم يقم بذاته كلام كما في كونه مصوتاً
ومتحركاً * فان صدق على الله تعالى قولنا لم يقم بذاته كلام صدق قولنا ليس بمتكلم لانها
عبارتان عن معنى واحد والعجب من قولهم ان الارادة توجد لا في محل فان جاز وجود
صفة من الصفات لا في محل فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام فلم قالوا
بخلق الاصوات في محل فالتحق في غير محل وان لم يعقل الصوت الا في محل لانه عرض وصفة
فكذا الارادة ولو عكس هذا اقيم انه خلق كلاما لا في محل وخلق ارادة في محل لكان العكس
كالطرد ولكن لما كان اول المخلوقات يحتاج الى الارادة والمحل مخلوق لم يمكنهم تقدير
محل الارادة موجوداً قبل الارادة فانه لا محل قبل الارادة الا ذات الله تعالى ولم
يجعلوه محل للحوادث ومن جعله محلاً للحوادث اقرب حال منهم فان استحالة وجود ارادة
في غير محل واستحالة كونه مريداً بارادة لا تقوم به واستحالة حدوث ارادة حادثة به بلا
ارادة تدرك ببديهة العقل او نظره الجلي فهذه ثلاثة استحالات جلية واما استحالة كونه
محلاً للحوادث فلا يدرك الا بنظر دقيق كما سنذكره

الحكم الثالث ان الصفات كلها قديمة فانها ان كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال او كان يتصف بصفة لا تقوم به وذلك اظهر استحالة كاسبق ولم يذهب احد الى حدوث الحياة والقدرة وانما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الارادة وفي الكلام ونحن نستدل على استحالة كونه محلاً للحوادث من ثلاثة اوجه

الدليل الاول ان كل حادث فهو جازي الوجود والقديم الازلي واجب الوجود ولو نظرق الجواز الى صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده فان الجواز والوجوب يتناقضان فكل ما هو واجب الذات فمن المحال ان يكون جازي الصفات وهذا واضح بنفسه

الثاني وهو الاقوى انه لو قدر حلول حادث بذاته لكان لا يخلو اما ان يرتقي الوهم الى حادث يستحيل قبله حادث اولاً يرتقي اليه بل كان حادث فيجوز ان يكون قبله حادث فان لم يرتقي الوهم اليه لزم جواز اتصافه بالحوادث ابداً ولزم منه حوادث لا اول لها وقد قام الدليل على استحالة وهذا القسم ما ذهب اليه احد من العقلاء وان ارتقى الوهم الى حادث استحتمل قبله حدوث حادث فتلك الاستحالة لقبول الحادث في ذاته لا تخلو اما ان تكون لذاته او لزايد عليه وباطل ان يكون لزايد عليه فان كل زايد يفرض ممكن تقدير عدمه فيلزم منه تواصل الحوادث ابداً وهو محال فلم يبق الا ان استحالة من حيث ان واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته فاذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته ازلا استحتمل ان ينقلب المحال جازياً وينزل ذلك منزلة استحالة لقبول اللون ازلا فان ذلك يبقى فيما لا يزال لانه لذاته لا يقبل اللون باتفاق العقلاء ولم يحجر ان تغير تلك الاستحالة الى الجواز فكذلك سائر الحوادث* فان قيل هذا يبطل بمحدث العالم فانه كان ممكناً قبل حدوثه ولم يكن الوهم يرتقي الى وقت يستحيل حدوثه قبله ومع ذلك يستحيل حدوثه ازلاً ولم يستحيل على الجملة حدوثه

قلنا هذا الالتزام فاسد فانا لم نحيل اثبات ذات تنبوع عن قبول حادث لكونها واجبة الوجود ثم نتقلب الى جواز قبول الحوادث والعالم ليس له ذات قبل الحدوث موصوفة بانها قابلة للحدوث او غير قابلة حتى ينقلب الى قبول جواز الحدوث فيلزم ذلك على مساق دليلاً* نعم يلزم ذلك المعزلة حيث قالوا للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث بطراً عليها الحدوث بعد ان لم يكن فاما على اصلنا فغير لازم وانما الذي نقوله في العالم انه فعل وقدم الفعل محال لان القديم لا يكون فعلاً

الدليل الثالث هو انا نقول اذا قدرنا قيام حادث بذاته فهو قبل ذلك اما ان يتصف

بضد ذلك الحادث او بالاتفكاك عن ذلك الحادث وذلك الضد او ذلك الاتفكاك ان كان قديماً استحالة بطلانه وزواله لان القديم لا بعدم وان كان حادثاً كان قبله حادث لا محالة وكذا قبل ذلك الحوادث حادث ويؤدي الى حوادث لا اول لها وهو محال ويتضح ذلك بان تفرض في صفة معينة كالكلام مثلاً فان الكرامية قالوا انه في الازل متكلم على معنى انه قادر على خلق الكلام في ذاته ومهما احدث شيئاً في غير ذاته احدث في ذاته قوله كن ولا بد ان يكون قبل احدث هذا القول ساكناً ويكون سكوته قديماً واذا قال جهم انه يحدث في ذاته علماً فلا بد ان يكون قبله غافلاً وتكون غفلته قديمة فنقول السكوت القديم والغفلة القديمة يستحيل بطلانهما لما سبق من الدليل على استحالة عدم القديم* فان قيل السكوت ليس بشيء انما يرجع الى عدم الكلام والغفلة ترجع الى عدم العلم والجهل واضداده فاذا وجد الكلام لم يطل شيء اذ لم يكن شيء الا اللذات القديمة وهي باقية ولكن انضاف اليها موجود آخر وهو الكلام والعلم فاما ان يقال انعدم شيء فلا ويتنزل ذلك منزلة وجود العالم فانه يبطل العدم القديم ولكن العدم ليس بشيء حتى يوصف بالقدم ويقدر بطلانه* والواجب من وجهين (احدهما) ان قول القائل السكوت هو عدم الكلام وليس بصفة والغفلة عدم العلم وليست بصفة كقولهم البياض هو عدم السواد وسائر الالوان وليس بكون والسكون هو عدم الحركة وليس بعرض وذلك محال والدليل الذي دل على استحالته بعينه يدل على استحالة هذا والخصوص في هذه المسئلة معترفون بان السكون وصف زائد على عدم الحركة فان كل من يدعي ان السكون هو عدم الحركة لا يقدر على اثبات حدث العالم فظهور الحركة بعد السكون اذا دل على حدث المتحرك فكذلك ظهور الكلام بعد السكوت يدل على حدث المتكلم من غير فرق اذ المسلك الذي به يعرف كون السكون معنى هو مضاد للحركة بعينه يعرف به كون السكوت معنى بضاد الكلام وكون الغفلة معنى بضاد العلم وهو انا اذا دركنا تفرقة بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة فان الذات مدركة على الحالتين والتفرقة مدركة بين الحالتين ولا ترجع التفرقة الى زوال امر وحدوث امر فان الشيء لا يفارق نفسه فدل ذلك على ان كل قابل للشيء فلا يخفوعنه او عن ضده وهذا مطرد في الكلام وفي العلم ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العلم وعدمه فان ذلك لا يوجب ذاتين فانه لم تدرك في الحالتين ذات واحدة بطراً عليهما الوجود بل لاذات للعالم قبل الحدوث والقديم ذات قبل حدوث الكلام علم على وجه مخالف للوجه الذي علم عليه بعد حدوث الكلام

بعبارة عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام فمما وجهان مختلفان ادركت عليها ذات مستمرة الوجود في الحالتين وللذات هيئة وصفة وحالة بكونه ساكناً كما ان له هيئة بكونه متحركاً وكلاهما هيئة بكونه ساكناً ومتحركاً وايضاً واسود وهذه الموازنة مطابقة لما مخرج منها

الوجه الثاني في الانفصال هو ان يسلم ايضاً ان السكوت ليس بمعنى وانما يرجع ذلك الى ذات منفكة عن الكلام فالانفكاك عن الكلام حال المنفك لا محالة ينعدم بطريقان الكلام لخال الانفكاك تسمي عدماً او وجوداً او صفة او هيئة فقد انتفى الكلام والمتنفي قديم وقد ذكرنا ان القديم لا ينتفي سواء كان ذاتاً او حالاً او صفة وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط بل لكونه قديماً ولا يلزم عدم العالم فانه انتفى مع القدم لان عدم العالم ليس بذات ولا حصل منه حال لذات حتى يقدر تغييرها وتبديلها على الذات والفرق بينهما ظاهر فان قيل الاعراض كثيرة والخصم لا يدعى كون الباري محل حدوث شيء منها كالالوان والآلام والذات وغيرها وانما الكلام في الصفات السبعة التي ذكرتموها ولا نزاع من حملتها في الحياة والقدرة وانما النزاع في ثلاثة في القدرة (١) والارادة والعلم وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يثبتها وهذه الصفات الثلاثة لا بد ان تكون حادثة ثم يستحيل ان تقوم بغيره لانه لا يكون متصفاً بها فيجب ان تقوم بذاته فيلزم منه كونه محلاً للحوادث

اما العلم بالحوادث فقد ذهب جهنم الى انها علوم حادثة وذلك لان الله تعالى الآن عالم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهو في الازل ان كان عالماً بانه كان قد وجد كان هذا جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً بانه قد وجد كان جهلاً لا علماً واذا لم يكن عالماً وهو الآن عالم فقد ظهر حدوث العلم بان العالم كان قد وجد قبل هذا وهكذا القول في كل حادث واما الارادة فلا بد من حدوثها فانها لو كانت قديمة لكان المراد معها فان القدرة والارادة معاً متمازات وارتفعت العوائق منها وجب حصول المراد فكيف يتأخر المراد عن الارادة والقدرة من غير عائق فلماذا قالت المعازلة بحدوث ارادة في غير محل وقالت الكرامية بحدوثها في ذاته وربما عبروا عنه بانه يخلق ايجاداً في ذاته عند وجود كل موجود وهذا راجع الى الارادة

واما الكلام فكيف يكون قديماً وفيه اخبار عما مضى فكيف قال في الازل (١) انا

ارسلنا نوحاً الى قومه (ولم يكن قد خلق نوحاً بعد وكيف قال في الازل لموسى (اخلع
 نعليك) ولم يخلق بعد موسى فكيف امر ونهى من غير ما مور ولا منهي واذا كان
 ذلك محالاً ثم علم بالضرورة انه امر ونهيه واستحال ذلك في القدم علم قطعاً انه صار امرًا
 ناهياً بعد ان لم يكن فلا معنى لكونه محالاً للعوادث الا هذا* والجواب انا نقول معا حللنا
 الشبهة في هذه الصفات الثلاثة انتفض منه دليل مستقل على ابطال كونه محالاً للعوادث
 اذ لم يذهب اليه ذاهب الا بسبب هذه الشبهة واذا انكشف كان القول بها باطلاً
 كالقول بانه محل للالوان وغيرها مما لا يدل دليل على الانصاف بها* فنقول الباري تعالى
 في الازل علم بوجود العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقضاهها في الازل
 العلم بان العالم يكون من بعد وعند الوجود العلم بانه كائن وبعده العلم بانه كان وهذه الاحوال
 تنعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى تلك الصفة وهي لم تتغير وانما المتغير احوال
 العالم وايضا حه يمثال وهو انا اذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس
 وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم يعدم بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند طلوع
 الشمس فما حال هذا الشخص عند الطلوع ايكون عالماً بقدم زيد او غير عالم ومحال ان
 يكون غير عالم لانه قدر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع وقد علم الآن الطلوع فيلزمه
 بالضرورة ان يكون عالماً بالقدم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلا بد ان يكون عالماً بانه
 كان قد قدم والعلم الواحد افاد الاحاطة بانه سيكون وانه كائن وانه قد كان فهكذا ينبغي
 ان يفهم علم الله القديم الموجب بالاحاطة بالحوادث وعلى هذا ينبغي ان يقاس السمع
 والبصر فان كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث
 تلك الصفة ولا حدوث امر فيها وانما الحادث المسموع والمرئي والدليل القاطع على هذا
 هو ان الاختلاف بين الاحوال شيء واحد في انقسامه الى الذي كان ويكون وهو كائن
 لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ومعلوم ان العلم لا يتعدد بتعدد الذوات
 فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة واذا كان علم واحد يفيد الاحاطة بذوات مختلفة
 متباينة فمن اين يستحيل ان يكون علم واحد يفيد احاطة باحوال ذات واحدة بالاضافة
 الى الماضي والمستقبل ولا شك ان جهتي بنى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت
 علوماً لانهاية لها فيلزمه ان يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة فكيف يستبعد ذلك
 في احوال معلوم واحد بحقيقة انه لو حدث له علم بكل حادث لكان ذلك العلم لا يتخول اما ان
 يكون معلوماً او غير معلوم فان لم يكون معلوماً فهو محال لانه حادث وان جاز حادث لا يعلمه

مع انه في ذاته اولى بان يكون متضحاً له فيان يجوز الا يعلم الحوادث المبينة لذاته اولى وان كان معلوماً فاما ان يفتقر الى علم اخر وكذلك العلم يفتقر الى علوم آخر لانهاية لها وذلك محال * واما ان يعلم الحادث والعلم بالحادث نفس ذلك العلم فتكون ذات العلم واحدة ولها معلومان احدهما ذات والاخر ذات الحادث فيلزم منه لا محالة تجوز علم واحد يتعلق بمعلومين مختلفين فكيف لا يجوز علم واحد يتعلق باحوال معلوم واحد مع اتحاد العلم ونزحه عن التغير وهذا لا يخرج منه فاما الارادة فقد ذكرنا ان حدودها بغير ارادة اخرى محال وحدوثها بارادة يتسلسل الى غير نهاية وان تعلق الارادة القديمة بالاحداث غير محال ويستحيل ان تعلق الارادة بالقديم فلم يكن العالم قديماً لان الارادة تعلقت باحداثه لا بوجوده في القدم وقد سبق ايضاح ذلك وكذلك الكرامى اذا قال يحدث في ذاته ايجاداً في حال حدوث العالم فبذلك يحصل حدوث العالم في ذلك الوقت فيقال له وما الذي خصص اليجاد الحادث في ذاته بذلك الوقت فيحتاج الى تخصيص آخر فيلزمهم في اليجاد ما لزم المعتزلة في الارادة الحادثة * ومن قال منهم ان ذلك اليجاد هو قوله كن وهو صوت فهو محال من ثلاثة اوجه * احدها استحالة قيام الصوت بذاته والاخر ان قوله كن حادث ايضاً فان حدث من غير ان يقول له كن فليحدث العالم من غير ان يقال له كن فان افتقر قوله كن في ان يكون الى قول آخر افتقر القول الاخر الى ثالث والثالث الى رابع و يتسلسل الى غير نهاية ثم لا ينبغي ان يناظر من انتهى عقله الى ان يقول يحدث في ذاته بعدد كل حادث في كل وقت قوله كن فيجتمع الآف الآف اصوات في كل لحظة ومعلوم ان النون والكاف لا يمكن النطق بهما في وقت واحد بل ينبغي ان تكون النون بعد الكاف لان الجمع بين الحرفين محال وان جمع ولم يرتب لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً وكما يستحيل الجمع بين حرفين مختلفين فكذلك بين حرفين متماثلين ولا يعقل في اوان واحد الف الف كاف كما لا يعقل الكاف والنون فهو لاء حقهم ان يستزقوا الله عقلاً وهو اهم لهم من الاشتغال بالنظر

والثالث ان قوله كن خطاب مع العالم في حالة العدم او في حالة الوجود فان كان في حالة العدم فالمععدم لا يفهم الخطاب فكيف يمثل بان يتكون بقوله كن وان كان في حالة الوجود فالكائن كيف يقال له كن فانظر ماذا يفعل الله تعالى بن ضل عن سبيله فقد انتهى ركة عقله الى ان لا يفهم المعنى بقوله تعالى (اذا اردنا ان نقول له كن فيكون) وانه كناية عن نفاد القدرة وكلامها حتى انجر بهم الى هذه المخازى نفوذ بالله من الخزي

والفضيحة يوم الفزع الا كبر يوم تكشف الضمائر وتبلى السرائر فيكشف اذ ذاك سر الله عن خبايا الجهال ويقال للجاهل الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد (لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد)

واما الكلام فهو قديم وما استبعدوه من قوله تعالى (اخلع نعليك) ومن قوله تعالى (انا ارسلنا نوحاً) استبعاد مستنده تقديرهم الكلام صوتاً وهو محال فيه وليس بمحال اذ فهم كلام النفس * فانا نقول يقوم بذات الله تعالى خبر عن ارسال نوح العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله و بعد ارساله انا ارسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف فان حقيقة انه خبر متعلق بخبر ذلك الخبر هو ارسال نوح في الوقت المعلوم وذلك لا يختلف باختلاف الاحوال كما سبق في العلم وكذلك قوله اخلع نعليك لفظة تدل على الامر والامر افتضاء وطلب يقوم بذات الامر وليس شرط قيامه به ان يكون المأمور موجوداً ولكن يجوز ان يقوم بذاته قبل وجود المأمور فاذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الافتضاء بعينه من غير تحدد افتضاء آخر وكم من شخص ليس له ولد و يقوم بذاته افتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده اذ يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وهذا الافتضاء ينتج في نفسه على تقدير الوجود فلو وجد الولد وخلق له عقل وخلق له علم بما في نفس الاب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع وقدر بقاء ذلك الافتضاء على وجوده لعلم الابن انه مأمور من جهة الاب بطلب العلم في غير استئناف افتضاء متجدد في النفس بل يبقى ذلك الافتضاء نعم العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم الا بلفظ يدل على الافتضاء الباطن فيكون قوله بلسانه اطلب العلم دلالة على الافتضاء الذي في ذاته سواء حدث في الوقت او كان قديماً بذاته قبل وجود ولده فهكذا ينبغي ان يفهم قيام الامر بذات الله تعالى فتكون الالفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور بل تصور وجوده مهما كان المأمور مقدر الوجود فان كان مستحيل الوجود ربما لا يتصور وجود الافتضاء ممن يعلم استعالة وجوده فذلك لا نقول ان الله تعالى يقوم بذاته افتضاء فعل من يستحيل وجوده بل ممن علم وجوده وذلك غير محال * فان قيل افتقولون ان الله تعالى في الازل أمر وناه * فان قلتم انه أمر فكيف يكون أمراً لا مأمور له وان قلتم لا فقد صار أمراً بعد ان لم يكن قلنا اختلف الاصحاب في جواب هذا والخيار ان نقول هذا نظر بتعلق احد طرفيه بالمعنى والآخر باطلاق الاسم من حيث اللغة فاما حفظ المعنى فقد انكشف وهو ان الافتضاء

القديم معقول وان كان سابقاً على وجود المأمور كما في حق الولد ينبغي ان يقال امم الامر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده ام ينطلق عليه قبله وهذا امر لفظي لا ينبغي للنظر ان يشتغل بامثاله ولكن الحق انه يجوز اطلاقه عليه كما جوزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود بل قالوا القادر يستدعي مقدوراً معاوفاً لا موجوداً فكذلك الامر يستدعي مأموراً معلوماً موجوداً والمعلوم الموجود قبل الوجود بل يستدعي الامر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ويستدعي امراً ايضاً والمأمور به يكون معدوماً ولا يقال انه كيف يكون امراً من غير مأمور به بل يقال له مأمور به هو معلوم وليس يشترط كونه موجوداً بل يشترط كونه معدوماً بل من امر ولده على سبيل الوصية بامر ثم توفي فأتى الولد بما اوصى به يقال امثال امر والده والامر معدوم والامر في نفسه معدوم ونحن مع هذا نطلق اسم امثال الامر فاذا لم يستبعد كون المأمور ممثلاً للامر ولا وجود الامر ولا للامر ولم يستبعد كون الامر امراً قبل وجود المأمور به فمن اين يستدعي وجود المأمور فقد انكشف من هذا حظ اللفظ والمعنى جميعاً ولا نظر الا فيها فهذا ما اردنا ان نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث اجمالاً وتفصيلاً

الحكم الرابع ان الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبعة صادقة عليه ازلاً وابداً فهو في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكبلاً واما ما يشتق له من الافعال كالرازق والخالق والمعز والمذل فقد اختلف في انه يصدق في الازل ام لا وهذا اذا كشف الغطاء عنه تبين استحالة الخلاف فيه

والقول الجامع ان الاسامي التي تسمى بها الله تعالى اربعة الاول ان لا يدل الا على ذاته كالموجود وهذا صادق ازلاً وابداً

الثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فانه يدل على وجود غير مسبوق بعدم ازلاً وبالبقي فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرًا وكالواحد فانه يدل على الوجود وسلب الشريك وكالغني فانه يدل على الوجود وسلب الحاجة فهذا ايضاً يصدق ازلاً وابداً لان ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام

الثالث ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع الى هذه الصفات السبعة كالأمر والناهي والخبير ونظائره فذلك ايضاً يصدق عليه ازلاً وابداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات

الرابع ما يدل على الوجود مع اضافة الى فعل من افعاله كالجلود والرزاق والخالق والمعز والمذل وامثاله وهذا مختلف فيه فقال قوم هو صادق ازلاً اذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير وقال قوم لا يصدق اذ لا خلق في الازل فكيف خالقاً والكاشف للغطاء عن هذا ان السيف في الغمد يسمى صارماً وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً وهما بمعنيين مختلفين فهو في الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل وكذلك الماء في الكوز يسمى مروباً وعند الشرب يسمى مروباً وهما اطلاقان مختلفان فعني تسمية السيف في الغمد صارماً ان الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لامر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الازل فان الخلق اذ اجري بالفعل لم يكن لتجدد امر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الازل فهذا حظ المعنى فقد ظهر ان من قال انه لا يصدق في الازل هذا الاسم فهو محقق واراد به المعنى الثاني ومن قال يصدق في الازل فهو محقق اوراد به المعنى الاول واذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف فهذا تمام ما اردنا ذكره في قطب الصفات وقد اشتمل على سبعة دعاو وتفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع وعن صفة الكلام خمسة استبعادات واجتمع من الاحكام المشتركة بين الصفات اربعة احكام فكان المجموع قر بثمان عشر ين دعوى هي اصول الدعاوي وان كان تنبني كل دعوى على دعاويها يتوصل الى اثباتها فلنشغل بالقطب الثالث من الكتاب ان شاء الله تعالى القطب الثالث في افعال الله تعالى وجملة افعال جازية لا يوصف شي منها بالوجوب وتدعى في هذا القطب سبعة امور

ندعى انه يجوز لله تعالى ان لا يكلف عباده وانه يجوز ان يكفهم ما لا يطاق وانه يجوز منه ايلام العباد بغير عوض وجنابة وانه لا يجب رعاية الاصلح لهم وانه لا يجب عليه ثواب الطاعة وعقاب المعصية وان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع وانه لا يجب على الله بعثه الرسل وانه لو بعث لم يكن قبيحاً ولا محالاً بل امكن اظهار صدقهم بالمعجزة وجملة هذه الدعاوي تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن والقيح ولقد خاض الخائضون فيه وطولوا القول في ان العقل هل يحسن ويقبح وهل يوجب وانما كثر الخطب لانهم لم يحصلوا معنى هذه الالفاظ واختلافات الاصطلاحات فيها وكيف

تخاطب خصمان في ان العقل واجب ام وهما بعد لم يفهما معنى الواجب فهما محصلا
متفقا عليه بينهما فلنقدم البحث عن الاصطلاحات ولا بد من الوقوف على معنى
سمة الفاظ وهي الواجب والحسن والقيح والعبث والسفه والحكمة فان هذه الالفاظ
مشتركة ومثار الاغاليط اجمالها والوجه في امثال هذه المباحث ان نظرح الالفاظ ونحصل
المعاني في العقل بعبارات اخرى ثم نلتفت الى الالفاظ المبحوث عنها وننظر الى تفاوت
الاصطلاحات فيها فنقول اما الواجب فانه يطلق على فعل لا محالة ويطلق على القديم
انه واجب وعلى الشمس اذا غربت انها واجبة وليس من غرضنا وليس يخفى ان الفعل
الذي لا يترجح فعله على تركه ولا يكون صدوره من صاحبه اولى من تركه لا يسمى
واجباً وان ترجح وكان اولاً لا يسمى ايضاً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح
ومعلوم ان الفعل قد يكون بحيث يعلم انه يعلم انه نستعقب تركه ضرراً او يتوهم وذلك
الضرر اما عاجل في الدنيا واما آجل في العاقبة وهو اما قريب محتمل واما عظيم لا يطاق
مثله فانقسام الفعل ووجوه ترجمه لهذه الاقسام ثابت في العقل من غير لفظ فلنرجع الى
اللفظ فنقول معلوم ان ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً اذ العطشان اذا لم
يبادر الى شرب الماء تضرر تضرراً قريباً ولا يقال ان الشرب عليه واجب ومعلوم ان
ما لا ضرر فيه اصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً فان التجارة واكتساب المال
والتوافل فيه فائدة ولا يسمى واجباً بل المخصوص بامم الواجب ما في تركه ضرر ظاهر
فان كان ذلك في العاقبة اعني الآخرة وعرف بالشرع فحين نسميه واجباً وان كان ذلك
في الدنيا وعرف بالعقل فقد يسمي ايضاً ذلك واجباً فان من لا يعتقد الشرع قد يقول
واجب على الجائع الذي يموت من الجوع ان ياكل اذا وجد الخبز ونعني بوجوب الاكل
ترجح فعله على تركه بما يتعلق من الضرر بتركه ونسنا نحرم هذا الاصطلاح بالشرع فان
الاصطلاحات مباحة لا حجر فيها للشرع ولا للعقل وانما تمنع منه اللغة اذا لم يكن على
وفق الموضوع المعروف فقد تحصلنا على معنيين للواجب ورجع كلاهما الى التعرض
للضرر وكان احدهما اعم لا يختص بالآخرة والآخر اخص وهو اصطلاحنا وقد يطلق
الواجب بمعنى ثالث وهو الذي يؤدي عدم وقوعه الى امر محال كما يقال ما علم وقوعه
فوقوعه واجب ومعناه انه ان لم يقع يؤدي الى ان ينقلب العلم جهلاً وذلك محال
فيكون معنى وجوبه ان ضده محال فليسم هذا المعنى الثالث الواجب
واما الحسن فخط المعنى منه ان الفعل في حق الفاعل ينقسم الى ثلاثة اقسام احدها

ان توافقه اي تلام غرضه والثاني ان ينافر غرضه والثالث ان لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض وهذا الانقسام ثابت في العقل فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه ولا معنى لحسنه الا موافقته لغرضه والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً ولا معنى لقبحه الا منافاته لغرضه والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً اي لا فائدة فيه اصلاً وفاعل العبث يسمى عابثاً وربما يسمى سفيهاً وفاعل القبيح اعني الفعل الذي ينضربه يسمى سفيهاً واسم السفيه اصدق منه على العابث وهذا كله اذا لم يلتفت الى غير الفاعل او لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل فان ارتبط بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه سمي حسناً في حق من وافقه وان كان منافياً سمي قبيحاً وان كان موافقاً لشخص دون شخص سمي في حق احدهما حسناً وفي حق الآخر قبيحاً اذ اسم الحسن والقبيح بأن الموافقة والمخالفة وهما امران اضافيان مختلفان بالاشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالاحوال ويختلف في حال واحد بالاعراض فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه فيكون حسناً من وجه قبيحاً من وجه فمن لا ديانة له يستحسن الزنا بزوجة الغير وبعد الظفر بها نعمة ويستقبح فعل الذي يكشف عورته ويسميه غاراً قبيح الفعل والمتدين يسميه محتسباً حسن الفعل وكل بحسب غرضه تطلق اسم الحسن والقبح بل يقتل ملك من الملوك فيستحسن فعل القاتل جميع اعدائه ويستقبحه جميع اوليائه بل هذا القاتل في الحسن المخصوص جارٍ في الطباع ما خلق ما يلا من الالوان الحسان الى السمرة فصاحبه يستحسن الاسمر ويحبه والذي خلق ما يلا الى البياض المشرب بالحمرة يستقبحه ويستكرهه ويسفه عقل المستحسن المستهتر به فهذا يتبين على القطع ان الحسن والقبيح عبارتان عن الخلق كلهم عن امرين اضافيين مختلفان بالاضافات عن صفات الذات التي لا تختلف بالاضافة فلا جرم جاز ان يكون الشيء حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو ولا يجوز ان يكون الشيء اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو لما تكن الالوان من الاوصاف الاضافية فاذا فهمت المعنى فافهم ان الاصطلاح في لفظ الحسن ايضاً ثلاثة فقابل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان او آجلاً وقابل يخصص بما يوافق الغرض في الآخر وهو الذي حسنه الشرع اي حث عليه ووعد بالثواب عليه وهو اصطلاح اصحابنا والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن فالاول اعم وهذا اخص وبهذا الاصطلاح قد يسمى بعض من لا يتحاشا فعل الله تعالى قبيحاً اذ كان لا يوافق غرضهم ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون خرف الفلك وما افجع افعاله ويهملون

ان الفاعل خالق الفلك ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر وفيه اصطلاح ثالث اذ قد يقال فعل الله تعالى حسن كيف كان مع انه لا غرض في حقه و يكون معناه انه لا تبعه عليه فيه ولا لائمة وانه فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه ما يشاء واما الحكمة فتطلق على معنيين * احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها * والثاني ان تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واثقائه واحكامه فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم و يقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل فقد اتضح لك معني هذه الالفاظ في الاصل ولكن ما هنا ثلاث غلطات للوم يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من اشكالات تغتر بها طوائف كثيرة

الاولى ان الانسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره ولكنه لا يلتفت الى الغير فكل طبع مشغوف بنفسه ومستحق ما عداه ولذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح وقد يقول انه قبيح في عينه وسببه انه قبيح في حقه يعني انه مخالف لغرضه ولكن اغراضه كأنه كل العالم في حقه فيتهم ان المخالف لحقه مخالف في نفسه فيضيف القبح الى ذات الشيء و يحكم بالاطلاق فهو مصيب في اصل الاستقبح ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الاطلاق وفي اضافة القبح الى ذات الشيء ومنشأه غفلته عن الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض احواله غير ما يستقبحه بها انقلب موافقاً لغرضه

الغلطة الثانية فيه ان ما هو مخالف للاغراض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة فقد يحكم الانسان عليه مطلقاً بأنه قبيح لذهوله عن الحالة النادرة ورسوخ غالب الاحوال في نفسه واستيلائه على ذكره فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال وان قبحه لانه كذب لذاته فقط لا لمعني زائد وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الاحوال ولكن لو وقعت تلك الحالة ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة الفه باستقبحه وذلك لان الطبع ينفر عنه من اول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح و يلقى اليه ان الكذب قبيح في نفسه وانه لا ينبغي ان يكذب قط فهو قبيح ولكن بشرط يلزمه في اكثر الاوقات وانما يقع نادراً فذلك لا ينه على ذلك الشرط وبغرس في طبعه قبحه والتنفير عنه مطلقاً

الغلطة الثالثة سبق الوم الى العكس فان ما رُئيَ مقروناً بالشيء يظن ان الشيء

ايضاً لا محالة يكون مقروناً به مطلقاً ولا يدري ان الاخص ابداً يكون مقروناً بالاعم
واما الاعم فلا يلزم ان يكون مقروناً بالاخص ومثاله ما يقال من ان السليم اعنى الذي
نهشته الحية يخاف من الحبل المبرقش اللون وهو كما قيل وسببه انه ادرك المؤذي وهو
متصور بصورة حبل مبرقش فاذا ادرك الحبل سبق الوهم الى العكس وحكم بانه مؤذٍ
فينفر الطبع تابعاً للوهم والخيال وان كان العقل مكذباً به بل الانسان قد ينفر عن اكل
الخبيض الاصفر لشبهه بالعذرة فيكاد يتقارباً عند قول القائل انه عذرة ويتعذر عليه
تناوله مع كون العقل مكذباً به وذلك لسبق الوهم الى العكس فانه ادرك المستنذر
رطباً اصفر فاذا رأى الرطب الاصفر حكم بانه مستنذر بل في الطبع ما هو اعظم من
هذا فان الاسامي التي تطلق عليها الهنود والزوج لما كان يقترن بها فيج المسي به يؤثر
في الطبع ويبلغ الى حد لو سمي به اجمل الازك والروم لنفر الطبع عنه لانه ادرك
الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم فيحكم بالعكس فاذا ادرك الاسم حكم بالقيح على المسي
ونفر الطبع وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي ان يغفل عنه لان اقدام الخلق واجسامهم
في اقوالهم وعقائدهم وانعالمهم تابع لمثل هذه الاوهام *واما اتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه الا اولياء الله تعالى الذين اراهم الله الحق حقاً وقواهم على اتباعه وان اردت ان
تجرب هذا في الاعتقادات فاورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جليلة فيسارع
الى قبولها فلو قلت له انه مذهب الاشعري رضي الله عنه لنفر وامتنع عن القبول وانقلب
مكذباً بعين ما صدق به مهما كان سيئ الظن بالاشعري اذ كان في ذلك في نفسه
منذ الصبا وكذلك تقرر امراً معقولاً عند العامي الاشعري ثم تقول له ان هذا قول
المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود الى التكذيب ولست اقول هذا طبع
العوام بل طبع اكثر من رايته من المتوسمين باسم العلم فانهم لم يفارقوا العوام في
اصل التقليد بل اضافوا الى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا يطلبون
الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد فان
صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفروا بالدليل وان ظهر لهم ما يضعف
مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة فيضعون الاعتقاد المتكلف بالتقليد اصلاً وينزفون
بالشبهة كل ما يخالفه والدليل كل ما يوافقه وانما الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً
اصلاً وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً وكل ذلك منشاؤه
الاستحسان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا فاذا وقفت على هذه

المثارات سهل عليك دفع الاشكالات * فان قيل فقد رجع كلامكم الى ان الحسن والقبيح يرجعان الى الموافقة والمخالفة للاغراض ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ويستقبح ما له فيه فائدة * اما الاستحسان فن رأى انساناً او حيواناً مشرفاً على الهلاك استحسناً انقاذه ولو بشرية ماء مع انه ربما لا يعتقد الشرع ولا يتوقع منه غرضاً في الدنيا ولا هو بمراى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء بل يمكن ان يقدر انتفاء كل غرض ومع ذلك يرجح جهة الانقاذ على جهة الاهمال بتحسين هذا ونقيض ذلك واما الذي يستقبح مع الاغراض كالذي يحمل على كلمة الكفر بالسيف والشرع قد رخص له في اطلاقها فانه قد يستحسن منه الصبر على السيف وترك النطق به او الذي لا يعتقد الشرع وحمل بالسيف على نقض عهد ولا ضرر عليه في نقضه وفي الوفاء به هلاكه فانه يستحسن الوفاء بالعهد والامتناع من النقض فبان ان الحسن والقبح معنى سوى ما ذكرتموه * والجواب * ان في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا الغليل اما ترجيح الانقاذ على الاهمال في حق من لا يعتقد الشرع فهو دفع للاذى الذي يلحق الانسان في رقة الجنسية وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه ولان الانسان يقدر نفسه في تلك البلية ويقدر غيره قادراً على انقاذه مع الاعراض عنه ويجد من نفسه استقباح ذلك فيعود عليه ويقدر ذلك من المشرف على الهلاك في حق نفسه فينفره بطبعه عما يعتقد من ان المشرف على الهلاك في حقه فيندفع ذلك عن نفسه بالانقاذ فان فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها او فرض في شخص لا رقة فيه ولا رحمة فهذا محال تصويره اذ الانسان لا ينفك عنه فان فرض على الاستحالة فيبقى امر آخر وهو الثناء بحسن الخلق والشفقة على الخلق فان فرض حيث لا يعلمه احد فهو ممكن ان يعلمه فان فرض في موضع يستحيل ان يعلم فيبقى ايضاً ترجيح في نفسه وميل بضاهي نفرة طبع السليم عن الخبل وذلك انه رأى الثناء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد وهو يميل الى الثناء فيميل الى المقرون به وان علم بعقله عدم الثناء كما انه لما رأى الاذى مقروناً بصورة الخبل وطبعه ينفر عن الاذى فينفّر عن المقرون به وان علم بعقله عدم الاذى بل الطبع اذا رأى من يعشقه في موضع وطال معه انسه فيه فانه يحس من نفسه تفرقة بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ولذلك قال الشاعر

امر على جدار ديار ليلي * اقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما تلك الديار شغفن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا
 وقال ابن الرومي منها على سبب حب الناس الاوطان ونعم ما قال
 * وحب اوطان الرجال اليهم ما رب قضاها الشباب هنالك *
 * اذا ذكروا اوطانهم ذكرتهم عهود الصبا فيها فحنوا لذلك *
 واذا تبع الانسان الاخلاق والعادات رأى شواهد هذا خارجة عن الحصر فهذا
 هو السبب الذي هو غلط المغترين بظاهر الامور الداهلين عن اسرار اخلاق النفوس
 الجاهلين بان هذا الميل وامثاله يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع مجرد الوهم
 والخيال الذي هو غلط يحكم العقل ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوامام والتخيلات
 بحكم اجراء العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاماً طيباً بالذكور او بالروية سال في
 الحال لعابه وتحليت اشداقه وذلك بطاعة القوة التي سخرها الله تعالى لافاضة اللعاب
 المعين على المضغ للتخيل والوهم فان شأنها ان تنبعث بحسب التخيل وان كان الشخص
 عالماً بانه ليس يريد الاقدام على الاكل بصوم او بسبب آخر وكذلك يتخيل الصورة
 الجميلة التي يشتهي مجامعتها فكما ثبت ذلك في الخيال انبعثت القوة الناشئة لآلة الفعل
 وسافت الرياح الى تجاويف الاعصاب وملاؤها واثارت القوة المأمورة بصب المذي
 الرطب المعين على الوقوع وذلك كله مع التحقيق بحكم العقل للامتناع عن الفعل في ذلك
 الوقت ولكن الله تعالى خلق هذه القوي بحكم طرد العادة مطيعة مسخرة تحت حكم
 الخيال والوهم ساعد العقل الوهم او لم يساعده فهذا وامثاله منشاء الغلط في سبب ترجيح
 احد جانبي الفعل على الاخر وكل ذلك راجع الى الاغراض فاما النطق بكلمة الكفر
 وان كان كذلك فلا يستقبحه العاقل تحت السيف البتة بل ربما يستقيح الاصرار
 فان استحسن الاصرار فله سببان احدهما اعتقاده ان الثواب على الصبر والاستسلام
 اكثر والاخر ما ينتظر من الثناء عليه بصلابته في الدين فكما من شجاع يمتطي متن
 الخطر ويتهمج على عدد يعلم انه لا يطيقهم ويستحق ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة
 الثناء والحمد بعد موته وكذلك الامتناع عن نقض العهد بسببه ثناء الخلق على من يفي
 بالعهد وتواصيهم به على مر الاوقات لما فيها من مصالح الناس فان قدر حيث
 لا ينتظر ثناء فسيبه حكم الوهم من حيث انه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو لذيقه والمقرون
 بالذيق لذيق كما ان المقرون بالمكروه مكروه كما سبق في الامثلة فهذا ما يحتمله هذا
 المختصر من بث اسرار هذا الفصل وانما يعرف قدره من طال في المعقولات نظره وقد

استفدنا بهذه المقدمة ايجاز الكلام في الدعاوي فلنرجع اليها
الدعوى الاولى ندعي انه يجوز لله تعالى ان لا يخلق الخلق واذا خلق فلم يكن ذلك
واجباً عليه واذا خلقهم فله ان لا يكلفهم واذا كلفهم فلم يكن ذلك واجباً عليه وقالت
طائفة من المعتزلة يجب عليه الخلق والتكليف بعد الخلق * وبرهان الحق فيه ان نقول
قول القائل الخلق والتكليف واجب غير مفهوم فانا بينا ان المفهوم عندنا من لفظ
الواجب ما ينال تاركه ضرر اما عاجلاً واما اجلاً او ما يكون نقيضه محال والضرر
محال في حق الله تعالى وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال الا ان يقال كان
يؤدي ذلك الى خلاف ما سبق به العلم في الازل وما سبقت به المشيئة في الازل فهذا
حق وهو بهذا التاويل واجب فان الارادة اذا فرضت موجودة او العلم اذا فرض
متعلقاً بالشئ كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة فان * قيل انما يجب عليه ذلك
لفائدة الخلق لا لفائدة ترجع الى الخالق سبحانه وتعالى قلنا الكلام في قولكم لفائدة
الخلق للتعليل والحكم المعمل هو الوجوب ونحن نطالبكم بتفهم الحكم فلا يغنيكم ذكر العلة
فما معنى قولكم انه يجب لفائدة الخلق وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم من الوجوب الا
المعاني الثلاثة وهي منعدمة فان اردتم معنى رابعاً ففسروه اولاً ثم اذكروا علته فانا ربما
لانكر ان للخلق في الخلق فائدة وكذا في التكليف ولكن ما فيه فائدة غيره لم يجب
عليه اذا لم يكن له فائدة في فائدة غيره وهذا لا يخرج عنه ابدأً على انا نقول انما
يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ولا يستقيم في هذا الخلق الموجود بل في ان
يخلقهم في الجنة ممنعمين من غيرهم وضرر وغم والم واما هذا الخلق الموجود فالعقلاء كلهم
قد تمنوا العدم * وقال بعضهم ليتني كنت نسياً منسياً وقال اخر ليتني لم اك شيئاً وقال
اخر ليتني كنت تبنة رفعا من الارض وقال اخر يشير الى طائر ليتني كنت ذلك الطائر
وهذا قول الانبياء والاولياء وهم العقلاء فبعضهم يتنى عدم الخلق وبعضهم يتمنى عدم
التكليف بان يكون جماداً او طائراً فليت شعري كيف يستغيز العاقل في ان يقول
للخلق في التكليف فائدة وانما معنى الفائدة نفي المكلف والتكليف في عينه الزام كلفة وهوالم
وان نظر الى الثواب فهو الفائدة وكان قادراً على ابصاله اليهم بغير تكليف فان قيل
الثواب اذا كان باسحقاق كان الذ ووقع من ان يكون بالامتنان والابتداء * والجواب
ان الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي الى التكبر على الله عز وجل والترفع من احتمال
منته وتقدير اللذة في الخروج من نعمته اولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم

وليت شعري كيف يُبعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسواس ومن يستثقل
المقام ابد الابد في الجنة من غير تقدم تعب وتكليف اخس من ان يناظر او يخاطب
هذا لو سلم ان الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً وسنبين نقيضه ثم ليت شعري الطاعة
التي بها يستحق الثواب من اين وجدها العبد وهل لها سبب سوى وجوده وقدرته
وارادته وصحة اعضائه وحضور اسبابه وهل لكل ذلك مصدر الا فضل الله ونعمته فنعود
بالله من الانحلال عن غريزة العقل بالكيفية فان هذا الكلام من هذا النمط فينبغي ان
يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ولا يشتغل بمنظرته

الدعوى الثانية * ان الله تعالى ان يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه
وذهبت المعزلة الى انكار ذلك ومعتقد اهل السنة ان التكليف له حقيقة في نفسه
وهو انه كلام وله مصدر وهو المكلف ولا شرط فيه الا كونه متكاملاً وله مورد وهو
المكلف وشرطه ان يكون فاهماً للكلام فلا يسحق الكلام مع الجمار والمجنون خطاباً
ولا تكليفاً والتكليف نوع خطاب وله متعلق وهو المكلف به وشرطه ان يكون مفهوماً
فقط واما كونه ممكناً فليس بشرط لتحقيق الكلام فان التكليف كلام فاذا صدر من
يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب سمي تكليفاً وان كان مثله سمي
التماساً وان كان فوقه سمي دعاء وسوياً فالافتضاء في ذاته واحد وهذه الاسامي
تختلف عليه باختلاف النسبة وبرهان جواز ذلك ان استحالة لا تغلو اما ان تكون
لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض او كان لاجل الاستقباح وباطل ان يكون
امتناع لذاته فان السواد والبياض لا يمكن ان يفرض مجتمعاً وفرض هذا ممكن اذ
التكليف لا يجبو اما ان يكون لفظاً وهو مذهب الخصم وليس بمستحيل ان يقول الرجل
لعبد الزمن قم فهو على مذهبه اظهر واما نحن فانا نعتقد انه افتضاء يقوم بالنفس وكما
يتصور ان يقوم افتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز بل ربما يقوم
ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الافتضاء ونظر الزمان والسيد لا يدري ويكون
الافتضاء قائماً بذاته وهو افتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وان لم يكن معلوماً عند
المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الافتضاء مع العلم بالهجز عن الوفاء وباطل ان يقال
بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه
لتنزهه عن الاغراض ورجوع ذلك الى الاغراض اما الانسان العاقل المضبوط بغالب

الامر فقد يستقبح ذلك وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ﴿فان قيل﴾
 فهو بما لا فائدة فيه وما لا فائدة فيه فهو عبث والعبث على الله تعالى محال ﴿فلذا﴾
 هذه ثلاث دعاوي ﴿الاولى﴾ انه لا فائدة فيه ولا نسلم لعل فيه فائدة للعباد اطعم الله
 عليها وليست الفائدة هي الامثال والثواب عليه بل ربما يكون في اظهار الأمر وما يتبعه
 من اعتقاد التكليف فائدة فقد ينسخ الامر قبل الامثال كما امر ابراهيم عليه السلام
 بذبح ولده ثم نسخه قبل الامثال وامر ابا جهل بالايمان واخبر انه لا يؤمن وخلاف خبره محال
 ﴿الدعوى الثانية﴾ ان ما لا فائدة فيه فهو عبث فهذا تكرير عبارة فاننا بينا انه لا
 يراد بالعبث الا ما لا فائدة فيه فان اراد به غيره فهو غير مفهوم

﴿الدعوى الثالثة﴾ ان العبث على الله تعالى محال وهذا فيه تلبس لان العبث
 عبارة عن فعل لا فائدة فيه ممن يتعرض للفوائد فمن لا يتعرض لها فتسميه عبثاً مجاز
 محض لا حقيقة له بضاهي قول القائل الريح عابثة تجربكم الاشجار اذا لا فائدة لها
 فيه وبضاهي قول القائل الجدار غافل اي هو خال عن العلم والجهل وهذا باطل لان
 الغافل يطلق على القابل للجهل والعلم اذا خلا عنها فاطلاقها على الذي لا يقبل العلم مجاز
 لا اصل له وكذلك اطلاق اسم العاثر على الله تعالى واطلاق العبث على افعاله سبحانه
 وتعالى ﴿الدليل الثاني﴾ في المسئلة ولا محيص لاحد عنه ان الله تعالى كاف ابا جهل
 ان يؤمن وعلم انه لا يؤمن واخبر عنه بانه لا يؤمن فكانه امر بان يؤمن بانه لا
 يؤمن اذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يؤمن وكان هو مأموراً
 بتصديقه فقد قيل له صدق بانك لا تصدق وهذا محال وتحقيقه ان خلاف المعلوم محال
 وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته بل هو محال لغيره والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال
 لذاته ومن قال ان انكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالايمان فقد جحد الشريعة
 ومن قال كان الايمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بانه لا يقع فقد اضطر
 كل فريق الى القول بتصور الامر بما لا يتصور امتثاله ولا يغني عن هذا قول القائل
 انه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدره اما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم
 تكن لهم قدرة الا على الكفر الذي صدر منهم واما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة
 ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالارادة وغيرها ومن شروطه ان لا
 ينقلب علم الله تعالى جهلاً والقدرة لا تراد لعينها بل ليتيسر الفعل بها فكيف يتيسر
 فعل يؤدي الى انقلاب العلم جهلاً فاستبان ان هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو

محال لغيره فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته اذ لا فرق بينهما في امكان التلغظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان

الدعوة الثالثة ندعي ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنائيات ولا يلزم عليه ثواب وفات المعذلة ان ذلك محال لانه قبيح ولذلك لزمهم المصير الى ان كل بقعة وبرغوث او ذئب بعرك او صدمة فان الله عزوجل يجب عليه ان يحشره و يثيبه عليه بثواب وذهب ذاهبون الى ان ارواحها تعود بالتناسخ الى ابدان اخر و ينالها من اللذة ما يقابل تعبها وهذا مذهب لا يخفى فساد و لكننا نقول اما ايلام البري عن الجنابة من الحيوان والاطفال والمجانين فمقدور بما هو مشاهد مجسوس فيبقى قول الخصم ان ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك فيعود الى معنى الواجب وقد بان استحالة في حق الله تعالى وان فسروه بمعنى رابع فهو غير مفهوم وان زعموا ان تركه ينافض كونه حكيمًا

فنقول ان الحكمة ان اريد بها العلم بنظام الامور والقدرة على ترتيبها كما سبق فليس في هذا ما ينافضه وان اريد بها امر آخر فليس يجب له عندنا من الحكم الا ما ذكرناه وما وراء ذلك لفظ لا معنى له

فان قيل فيؤدي الى ان يكون ظالمًا وقد قال (وما ربك بظلام للعبيد) قلنا الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الرمح فان الظلم انما يتصور ممن يمكن ان يصادف فعله ملك غيره ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى او يمكن ان يكون عليه مرفيخالف فعله امر غيره ولا يتصور من الانسان ان يكون ظالمًا في ملك نفسه بكل ما يفعله الا اذا خالف امر الشرع فيكون ظالمًا بهذا المعنى فمن لا يتصور منه ان يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه ان يكون تحت امر غيره كان الظلم مسلوبًا عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه فلتفهم هذه الدقيقة فانها منزلة القدم فان فسر الظلم بمعنى سوى ذلك فهو غير مفهوم ولا يتكلم فيه بنفي ولا اثبات

الدعوى الرابعة ندعي انه لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده بل له ان يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد خلافاً للمعذلة فانهم حجروا على الله تعالى في افعاله ووجبوا عليه رعاية الاصلح ويدل على بطلان ذلك ما دل على نفي الوجوب على الله تعالى كما سبق وتدل عليه المشاهدة والوجود فانا نريهم من افعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف به بانه لا صلاح للعبيد فيه فانا نفرض ثلاثة اطفال مات احدهم وهو مسلم في الصبا و بلغ الآخر

واسلم ومات مسلماً بالغاً وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر فات العدل عندهم ان
يخذل الكافر البالغ في النار وان يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم
فاذا قال الصبي المسلم يارب لم حططت رتبتي عن رتبته فيقول لانه بلغ فاطاعني وانت
لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ فيقول يارب لانك امتني قبل البلوغ فكان صاحبي في
ان تمدني بالحياة حتى ابلغ فاطيع فانال رتبته فلم حرمتني هذه الرتبة ابد الا بدین
وكنت قادراً على ان توصلي لها فلا يكون له جواب الا ان يقول علمت انك لو بلغت
لعصيت وما اطعت وتعرضت لعقابي وسخطي فرأيت هذه الرتبة النازلة اولى بك
واصلح لك من العقوبة فينادي الكافر البالغ من الهاوية ويقول يارب او ما علمت اني
اذا بلغت كفرت فلو امتني في الصبا وانزلتني في تلك المنزل النازلة اكان احب الي من
تخذل النار واصلح لي فلم احييتني وكان الموت خيراً لي فلا يبق له جواب البتة ومعلوم
ان هذه الاقسام الثلاثة موجودة وبه يظهر على القطع ان الاصلح للعباد كهم ليس بواجب
ولا هو موجود

الدعوى الخامسة ندعي ان الله تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه
الثواب بل ان شاء اثناهم وان شاء عاقبهم وان شاء اعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر
لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من
صفات اللاهية وهذا لان التكليف تصرف في عبيده وماليكه اما الثواب ففعل آخر
على سبيل الابتداء وكونه واجباً بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ولا معنى للحسن والقيح وان
اريد له معنى آخر فليس بمفهوم الا ان يقال انه يصير وعده كذباً وهو محال ونحن نعتقد
الوجوب بهذا المعنى ولا ننكره * فان قيل التكليف مع القدرة على الثواب وترك
الثواب قبيح

قلنا ان عنيتم بالقبيح انه مخالف غرض المكلف فقد تعالى المكلف ونقدس عن
الاجراض وان عنيتم به انه مخالف غرض المكلف مسلم ولكن ما هو قبيح عند المكلف لم يمنع
عليه فعله اذا كان القبيح والحسن عنده وفي حقه بمثابة واحدة على انا لو نزلنا على فاسد
معتقد هم فلا نسلم ان من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لان الثواب يكون
عوضاً عن العمل فتبطل فائدة الرق وحق على العبد ان يخدم مولاه لانه عبده فان كان
لاجل عوض فليس ذلك خدمة ومن العجائب قولهم انه يجب الشكر على العباد لانهم
عباد قضاء الحق نعمته ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال لان المستحق اذا وفي

لم يلزمه فيه عوض ولو جاز ذلك للزم على الثواب شكر مجدد وعلى هذا الشكر ثواب مجدد
و يتسلسل الى غير نهاية ولم يزل العبد والرب كل واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر ^{الآخر}
وهو محال والخش من هذا فوهم ان كل من كفر فيجب على الله تعالى ان يعاقبه ابداً
ويخلده في النار بل كل من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار وهذا جهل
بالكرم والمروءة والعقل والعادة والشرع وجميع الامور فانا نقول العبادة فاضية والعقول
مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام وثناء الناس على العافي اكثر
من ثنائهم للمنتقم واستحسنهم للعفو اشد فكيف يستقيم العفو والانعام ويستحسن طول
الانتقام ثم هذا في حق من اذنه الجناية وغضت من قدره المعصية والله تعالى يستوي
في حقه الكفر والايمان والطاعات والعصيان فهما في حق الهيته وجلاله سيان ثم كيف
يستحسن ان سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك تايب العقاب خالداً مخلداً في مقابلته
العصيان بكلمة واحدة في لحظة ومن انهي عقله في الاستحسان الى هذا الحد كانت دار
المرضي اليق به من مجامع العلماء على انا نقول لو سلك سالك ضد هذا الطريق بعينه
كان اقوم قبلاً واجرى على قانون الاستحسان والاستقباح الذبي نففي به الاوهام
والخيالات كما سبق وهو ان نقول الانسان يقبح منه ان يعاقب على جناية سبقت وجناية
تداركها الا لوحيين احدهما ان يكون في العقوبة زجر ورعاية مصلحة في المستقبل فيحسن
ذلك خيفة من فوات غرض في المستقبل فان لم يكن فيه مصلحة في المستقبل اصلاً
فالعقوبة بمجرد المجازاة على ما سبق فيج لا فائدة فيه للمعاقب ولا لاحد سواه والجاني
متأذي به ودفع الاذى عنه احسن وانما يحسن الاذى لفائدة ولا فائدة وما مضى فلا
تدارك له فهو في غاية القبح

الوجه الثاني ان نقول انه اذا تأذى المجنى عليه واشتد غيظه فذلك الغيظ مؤلم
وشفاء الغيظ مريح من الألم والألم بالجاني اليق ومهما عاقب الجاني زال منه ألم الغيظ
واختص بالجاني فهو اولي بهذا ايضاً له وجه ما وان كان دليلاً على نقصان العقل وغلبة
الغضب عليه فاما ايجاب العقاب حيث لا يتعلق بمصلحة في المستقبل لاحد في عالم الله
تعالى ولا فيه دفع اذى عن المجنى عليه ففي غاية القبح فهذا اقوم من قول من يقول ان
ترك العقاب في غاية القبح والكل باطل واتبع الموجب الاوهام التي وقعت بتوهم
الاغراض والله تعالى متقدس عنها ولكننا اردنا معارضة الفاسد ليتبين به بطلان خيالهم
الدعوى السادسة ^{السادسة} ندعي انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله

تعالى وشكر نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا ان العقل بيجرده موجب وبرهانه هو ان نقول العقل يوجب النظر وطلب المعرفة لفائدة مرتبة عليه او مع الاعتراف بان وجوده وعدمه في حق الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة فان قلتم يقتضي بالوجوب مع الاعتراف بانه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً فهذا حكم الجهل لا حكم العقل فان العقل لا يأمر بالبعث وكما هو خال عن الفوائد كلها فهو عبث وان كان لفائدة فلا يخلو اما ان ترجع الى المعبود تعالى ونقدس عن الفوائد وان رجعت الى العبد فلا يخلو ان يكون في الحال او في المال اما في الحال فهو تعب لا فائدة فيه واما في المال فالتوقع الثواب ومن اين علمتم انه يثاب على فعله بل ربما يعاقب على فعله فالحكم عليه بالثواب حماقة لا اصل لها فان قيل يخطر بباله ان له رباً ان شكره اثابه وانعم عليه وان كفر انعمه عاقبه عليه ولا يخطر بباله البتة جواز العقوبة على الشكر والاحتراز عن الضرر الموهوم سيف قضية العقل كالاحتراز عن العلوم

فلنا نحن لا ننكر ان العاقل يستحسنه طبعه عن الاحتراز من الضرر موهوماً وعلوماً فلا يمنع من اضلاق اسم الايجاب على هذا الاستحسان فان الاصطلاحات لا مشاحة فيه ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب بالعقاب مع العلم بان الشكر وتركه في حق الله تعالى سبيلان لا كالواحد منا فانه يرتاح بالشكر والثناء ويهتز له ويستنذه ويتألم بالكفر ان ويتأذى به فاذا ظهر استواء الامرين في حق الله تعالى فالترجيح لاحد الجانبين محال بل ربما يخطر بباله نقيضه وهو انه يعاقب على الشكر لوجهين * احدهما ان اشتغاله به تصرف في فكره وقلبه باتعابه صرفه عن الملاذ والشهوات وهو عبيد مريبوب خلق له شهوة وممكن من الشهوات فاعل المقصود ان يشتغل بذاات نفسه واستيفاء نعم الله تعالى وان لا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه فهذا الاحتمال اظهر * الثاني ان يقيس نفسه على من يشكر ملكاً من الملوك بان يبحث عن صفاته واخلاقه ومكانه وموضع نومه مع اهله وجميع اسراره الباطنة مجازاة على انعامه عليه فيقال له انت بهذا الشكر مستحق لحز الرقبة فالك ولهذا الفضول ومن انت حتى تبحث عن اسرار الملوك وصفاتهم وافعالهم ولما ذا لا تشتغل بما يهيك فالحكم الذي يطلب معرفة الله تعالى كانه ان تعرف دقائق صفات الله تعالى وافعاله وحكمته واسراره في افعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من له منصب فمن اين عرف العبد انه مستحق لهذا المنصب فاستبان ان ما اخذهم اوهام رسخ من العادات تعارضها امثالها ولا يحصى عنها فان قيل فان

لم يكن مدركاً لوجوب مقتضى العقول ادى ذلك الى الخيام الرسول فانه اذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلا مخاطب ان يقول ان لم يكن النظر واجباً فلا اقدم عليه وان كان واجباً فيستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع فيؤدي الى ان لا يظهر صحة النبوة اصلاً* والجواب ان هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب وقد بينا ان معنى الوجوب ترجيح جانب الفعل على التارك بدفع ضرر موهوم في التارك او معلوم واذا كان هذا هو الوجوب فالواجب هو المرجح وهو الله تعالى فانه اذا ناط العقاب بترك النظر ترجح فعله على تركه ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم انه واجب مرجح بترجح الله تعالى في ربطة العقاب باحدهما واما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب ان يكون وجوبه معلوماً بل ان يكون علمه متمكناً لمن اراده فيقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد بان جعل الله تعالى احدهما مسعداً والآخر مهلكاً ولست اوجب عليك شيئاً فان الايجاب هو الترجيح والمرجح هو الله تعالى وانما انا مخبر عن كونه سم ومرشدك الى طريق تعرف به صدقي وهو النظر في المعجزة فان سلكت الطريق عرفت ونجوة وان تركت هلكت ومثاله مثال طيب انتهى الى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه فقال له اما هذا فلا نأكله فانه مهلك للحيوان وانت قادر على معرفته بان تطعمه هذا السنور فيموت على النور فيظهر لك ما قلته واما هذا ففيه شفاؤك وانت قادر على معرفته بالتجربات وهو ان تشر به فتشفى فلا فرق في حقى ولا في حق استاذي بين ان يهلك او يشفى فان استاذي غني عن بقاؤك وانا ايضاً كذلك فعند هذا لو قال المريض هذا يجب على العقل او بقولك وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل بالتجربة كان مهلكاً نفسه ولم يكن عليه ضرر فكذلك النبي قد اخبره الله تعالى بان الطاعة شفاء والمعصية داء وان الايمان مسعد والكفر مهلك واخبره بانه غني عن العالمين سعدوا ام شقوا فانما شان الرسول ان يبلغ ويرشد الى طريق المعرفة وينصرف فمن نظر فلنفسه ومن قصر فعليها وهذا واضح فان قيل فقد رجع الامر الى ان العقل هو الموجب من حيث انه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل الا بالنظر فيوجب عليه النظر فلنا الحق الذي يكشف الغطاء في هذا من غير اتباع وهم وتقليد امر هو ان الوجوب كما بان عبارة عن نوع رجحان في الفعل والموجب هو الله تعالى لانه هو المرجح والرسول

مخبر عن الترجيح والمجزة دليل على صدقه في الخبر والنظر سبب في معرفة الصدق والعقل آلة النظر والفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد من طبع يخالفه العقوبة للدعوة وبواقفه الثواب الموعود ليكون مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم الا بالعقل والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل الله هو المرجح والرسول مخبر وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل المجزة والمجزة لا تدل ما لم ينظر فيها والنظر بالعقل فاذا قد انكشف المعاني والصحيح في الالفاظ ان يقال الوجوب هو الرجحان والموجب هو الله تعالى والمخبر هو الرسول والمعرف للمحذور وصدق الرسول هو العقل والمستحث على سلوك سبب اخلاص وهو الطبع وكذلك ينبغي ان يفهم الحق في هذه المسئلة ولا يلتفت الى الكلام المعتاد الذي لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض ﴿الدعوى السابعة﴾ ندعي ان بعثة الانبياء جاز و ليس بمحال ولا واجب وقالت المعتزلة انه واجب وقد سبق وجه الرد عليهم وقالت البراهمة انه محال و رهان الجواز انه مهما قام الدليل على ان الله تعالى متكلم وقام الدليل على انه قادر لا يعجز على ان يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات ورقوم او غيرها من الدلالات وقد قام دليل على جواز ارسال الرسل فانا لسنا نعي به الا ان يقوم بذات الله تعالى خبر عن الامر النافع في الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة و يصدر منه فعل هو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى امره ببليغ الخبر و يصدر منه فعل خارق للعادة مقررنا بدعوى ذلك الشخص الرسالة فليس شيء من ذلك محالاً لذاته فانه يرجع الى كلام النفس الى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول وان حكم باستحالة ذلك من حيث الاستقبح والاستحسان فقد استأصلنا هذا الاصل في حق الله تعالى ثم لا يمكن ان يدعي قبح ارسال الرسول على قانون الاستقبح فالمعتزلة مع المصير الى ذلك لم يستقبحوا هذا فليس ادراك قبحه ولا ادراك امتناعه في ذاته ضرورياً فلا بد من ذكر سببه وغاية ما هو به ثلاثة شبه الاولى قولهم انه لو بعث النبي بما تقتضيه العقول في العقول غنية عنه و بعثة الرسول عبث وذلك على الله محال وان بعث بما يخالف العقول استحالة التصديق والقبول ﴿الثانية﴾ انه يستحيل العبث لانه يستحيل تعريف صدقه لان الله تعالى لو شافه الخلق بتصديقه وكلهم جهاراً فلا حاجة الى رسول وان لم يشافه به فغابته الدلالة على صدقه بفعل خارق للعادة ولا يتميز ذلك عن السحر والطاقات وعجائب

الخواص وهي خارقة للعادات عند من لا يعرفها وإذا استويا في خرق العادة لم يؤمن ذلك فلا يحصل العلم بالتصديق * الثالثة * أنه ان عرف تمييزها عن السحر والطلسمات والتخييلات فمن اين يعرف الصدق ولعل الله تعالى اراد اضلالا واغواءنا بتصديقه ولعل كل ما قال النبي انه مسعد فهو مشق وكما قال مشق فهو مسعد ولكن الله اراد ان يسوقنا الى الهلاك و يغويننا بقول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله تعالى عندكم اذ العقل لا يحسن ولا يقبح وهذه اقوى شبهة ينبغي ان يجادل بها المعتزلي عند رومه الزام القول بنقيح العقل اذ يقول ان لم يكن الاغواء قبيحا فلا يعرف صدق الرسل قط ولا يعلم انه ليس باضلال والجواب ان نقول * اما الشبهة الاولى فضعيفة فان النبي صلى الله عليه وسلم يرد مخبراً بما لا تشغل العقول بمعرفته ولكن تستقل بفهمه اذا عرف فان العقل لا يرشد الى النافع والضار من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد ولا يفرق بين المشقى والمسعد كما لا يستقل بدرك خواص الادوية والعقاقير ولكنه اذا عرّف فهم وصدق وانتفع بالساع فيجنب الهلاك ويقصد المسعد كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال وامور اخر فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقراين حالات فلا فرق * فاما الشبهة الثانية وهو عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل فليس كذلك فان احداً من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر الى احياء الموتى وقلب العصا ثعباناً وخلق القمر وشق البحر وابراء الاكهم والابرص وامثال ذلك والقول الوجيز ان هذا القابل ان ادعي ان كل مقدور لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر فهو قول معلوم الاستحالة بالضرورة وان فرق بين فعل قوم وفعل قوم فقد تصور تصديق الرسول بما يعلم انه ليس من السحر ويبقى النظر بعده في اعيان الرسل عليهم السلام وآحاد المعجزات وان ما اظهموه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر ام لا ومهما وقع الشك فيه لم يحصل التصديق به ما لم يتحدد به النبي على ملاء من اكابر السحرة ولم يمهلهم مدة المعارضة ولم يعجزوا عنه وليس الان من غرضنا آحاد المعجزات * واما الشبهة الثالثة وهو تصور الاغواء من الله تعالى والتشكيك اسبب ذلك فنقول مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك ما هو عليه وذلك بأن يعرف الرسالة ومعناها و يعرف وجه الدلالة فنقول لو تحدى انسان بين يدي ملك على جنده انه رسول الملك اليهم وان الملك اوجب طاعته عليهم في قسمة الارزاق

والاقتطاعات فطالبوه بالبرهان والمملك ساكت فقال ايها الملك ان كنت صادقاً في ما ادعيته فصدقني بان تقوم على سر يرك ثلاث مرات على التوالي وتقعدي على خلاف عادتك فقام الملك عقيب التماسه على التوالي ثلاث مرات ثم قعد حصل للعاشرين علم ضروري بانه رسول الملك قبل ان يخطر ببالهم ان هذا الملك من عادته الاغواء ام يستحيل في حقه ذلك بل لو قال الملك صدقت وقد جعلت رسولاً ووكيلاً لعلم انه وكيل ورسول فاذا خالف العادة بفعله كان ذلك كقولها انت رسولي وهذا ابتداء نصب وتولية وتقوى بعض ولا يتصور الكذب في التفويض وانما يتصور في الاخبار والعلم يكون هذا تصديقاً وتقوى بعضاً ضروري ولذلك لم ينكر احد صدق الانبياء من هذه الجهة بل انكروا كون ما جاء به الانبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتليس او انكروا وجود رب متكلم امر ناه مصدق مرسل فاما من اعترف بجميع ذلك واعترف بكون المعجزة فعل الله تعالى حصل له العلم الضروري بالتصديق فان قيل فهب انهم راوا الله تعالى باعينهم وسمعوه باذانهم وهو يقول هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم فما الذي يؤمنكم انه اغوى الرسول والمرسل اليه واخبر عن المشقى بانه مسعد وعن المسعد بانه مشقى فان ذلك غير محال اذا لم يقولوا بتقبيح العقول بل لو قدر عدم الرسول ولكن قال الله تعالى شفاها وعياناً ومشاهدة نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة وهلاكم في تركها فبهم نعلم صدقه فلعله يلبس علينا ليغوينا ويهلكنا فان الكذب عندكم ليس فيجاً لهينه وان كان فيجاً فلا يمنع على الله تعالى ما هو قبيح وظلم وما فيه هلاك الخلق اجمعين **والجواب** ان الكذب مأمون عليه فانه انما يكون في الكلام وكلام الله تعالى ليس بصوت ولا حرف حتى يتطرق اليه التليس بل هو معنى قائم بنفسه سبحانه فكل ما يعلمه الانسان يقوم بذاته خبر عن معلومه على وفق علمه ولا يتصور الكذب فيه وكذلك في حق الله تعالى وعلى الجملة الكذب في كلام النفس محال وفي ذلك الا من عما قالوه وقد اتضح بهذا ان الفعل معاً علم انه فعل الله تعالى وانه خارج عن مقدور البشر واقرن بدعوي النبوة حصل العلم الضروري بالصدق وكان الشك من حيث الشك في انه مقدور البشر ام لا فاما بعد معرفته كونه من فعل الله تعالى لا يبق للشك مجال اصلاً البتة فان قيل فهل تجوزون الكرامات قلنا اختلف الناس فيه والحق ذلك جائز فانه يرجع الى خرق الله تعالى العادة بدعاء انسان او عند حاجته وذلك مما لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي الى محال آخر فانه لا يؤدي الى بطلان المعجزة لان

الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به فان كان مع التحدي فانا نسميه معجزة وبدل بالضرورة على صدق المتحدي وان لم تكن دعوي فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه فان قيل فهل من المقدور اظهار معجزة على يد كاذب قلنا المعجزة مقرونة بالتحدي سبحانه نازلة منزلة قوله صدقت وانت رسول وتصديق الكاذب محال لذاته وكل من قال له انت رسولي صار رسولا وخرج عن كونه كاذبا فالجمع بين كونه كاذبا وبين ما ينزل منزلة قوله انت رسولي محال لان معنى كونه كاذبا انه ما قيل له انت رسولي ومعنى المعجزة انه قيل له انت رسولي فان فعل الملك على ما ضربنا من المثال كقوله انت رسولي بالضرورة فاستبان ان هذا غير مقدور لانه محال والحال لا قدرة عليه فهذا تمام هذا القطب ولنشرع في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واثبات ما اخبر هو عنه والله اعلم

﴿ القطب الرابع وفيه اربعة ابواب ﴾

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم

﴿ الباب الثاني ﴾ في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والهراط والميزان وعذاب

القبر حق وفيه مقدمة وفصلان

﴿ الباب الثالث ﴾ فيه نظر في ثلاثة اطراف

﴿ الباب الرابع ﴾ في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب والاشارة الى

القوانين التي ينبغي ان يعمل عليها في التكفير وبه اختتام الكتاب

﴿ الباب الاول ﴾ في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وانما نفتقر الى اثبات نبوته على الخصوص وعلى ثلاثة فرق الفرق الاولى العيسوية حيث ذهبوا الى انه رسول الى العرب فقط لا الى غيرهم وهذا ظاهر البطلان فانهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ومعالم ان الرسول لا يكذب وقد ادعى هو انه رسول مبعوث الى الثقلين وبعث رسوله الى كسرى وقبصر وسائر ملوك العجم وتواتر ذلك منه فما قالوه محال متناقض ﴿ الفرق الثانية ﴾ اليهود فانهم انكروا صدقة لا بخصوص نظر فيه وفي معجزاته بل زعموا انه لا نبي بعد موسى عليه السلام فانكروا نبوة محمد وعيسى عليهما السلام فينبغي ان تثبت عليهم نبوة عيسى لانه ربما يقصر فهمهم عن درك اعجاز القرآن ولا يقصرون عن درك اعجاز احياء الموتي وابراء الالكه والابرص فيقال لهم ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه باحياء الموتي وبين من يستدل بقباب العصا شعبانا ولا يجدون اليه سبيلا البتة الا انهم

ضلوا بشبهتين احدهما قولهم النسخ محال في نفسه لانه يدل على البدء والتغيير وذلك محال على الله تعالى ﴿ والثانية ﴾ انهم بعض المتخذه ان يقولوا قد قال موسى عليه السلام عليكم بديني ما دامت السموات والارض وانه قال اني خاتم الانبياء اما الشبهة الاولى فبطلانها بفهم النسخ وهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد حقوق خطاب يرفعه وليس من المحال ان يقول السيد لعبده ثم مطلقاً ولا يبين له مدة القيام وهو يعلم ان القيام مقتضى منه الى وقت بقاء مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكن لا ينبه عليها ويفهم العبد انه مأمور بالقيام مطلقاً وان الواجب الاستمرار عليه ابداً الا ان يخاطبه السيد بالعود فاذا خاطبه بالعود فقد ولم يتوهم بالسيد انه بداله او ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها والان قد عرفها بل يجوز ان يكون قد عرف مدة مصلحة القيام وعرف ان الصلاح في ان لا ينبه العبد عليها و يطلق الامر له اطلاقاً حتى يستمر على الامتثال ثم اذا تغيرت مصلحته امره بالعود فهكذا ينبغي ان يفهم اختلاف احكام الشرائع فان ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ولا في معظم الاحكام ولكن في بعض الاحكام كتغير قبلة وتحويل محرم وغير ذلك وهذه المصالح تختلف بالاعصار والاحوال فليس فيه ما يدل على التغيير ولا على الاستيانة بعد الجهل ولا على التناقض ثم هذا انما يستمر لليهود اذا واعدوا انه لم يكن شريعة من لدن آدم الى زمن موسى وينكرون وجود نوح وابراهيم وشرعها ولا يقبضون فيه عمن ينكر نبوة موسى وشرعه وكل ذلك انكار ما علم على القطع بالتواتر ﴿ واما ﴾ الشبهة الثانية فسخيفة من وجهين * احدهما انه لو صرح ما قالوه عن موسى لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فان ذلك تصديق بالضرورة فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو ايضاً مصدق له افتنكرون معجزة عيسى وجوداً او تنكرون احياء الموق دليلاً على صدق المتخدي فان انكروا شيئاً منه لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجحدون عنه محيصاً واذا اعترفوا به لزمهم تكذيب من نقل اليهم من موسى عليه السلام قوله اني خاتم الانبياء ﴿ الثاني ﴾ ان هذه الشبهة انما لقنوها بعد بعثة نبينا محمد عليه السلام وبعد وفاته ولو كانت صحيحة لا خنج اليهود بها وقد حملوا بالسيف على الاسلام وكان رسولنا عليه السلام مصدقاً بموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره فلا عرض عليه من التوراة ذلك وما الذي صرفهم عنه ومعلوم قطعاً ان اليهود لم يجتنبوا به لان ذلك لو كان لكان مغمماً لا جواب عنه ولتواتر نقله ومعلوم انهم لم

يذكروه مع القدرة عليه ولقد كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حماية
 لمائهم واموالهم ونسائهم فاذا ثبت عليهم نبوة عيسى اثبتنا نبوة نبينا عليه السلام بما
 ثبتتها على النصارى ﴿الفرقة الثانية﴾ وهم مجوزون النسخ ولكنهم منكرون نبوة نبينا من
 حيث انهم ينكرون معجزته في القرآن وفي اثبات نبوته بالمعجزة طر يقان الاول التمسك بالقرآن
 فانا نقول لا معنى للمعجزة الا ما يقترن بتجدي النبي عند استشهاده على صدقه على
 وجه يعجز الخلق عن معارضته وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة واغراقهم فيها متواتر
 وعدم المعارضة معلوم اذ لو كان اظهر فان اذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت
 المعارضات والمناقضات الجارية بينهم فاذا لا يمكن انكار تحديه بالقرآن ولا يمكن
 انكار اقتدار العرب على طريق الفصاحة ولا يمكن انكار حرصهم على دفع نبوته بكل
 ممكن حماية لدينهم ودمهم ومالهم وتحلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ولا يمكن انكار معجزهم
 لانهم لو قدروا لفعلوا فان العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه
 يشتغل بدفعه ولو فعلوا اظهر ذلك ونقل فهذه مقدمات بعضها بالتواتر وبعضها بجاري
 العادات وكل ذلك مما يورث اليقين فلا حاجة الى التطويل وبمثل هذا الطريق ثبتت
 نبوة عيسى ولا يقدر النصرا في على انكار شيء من ذلك فانه يمكن ان يقابل بعيسى
 فينكر تحديه بالنبوة او استشهاده باحياء الموتى او وجود احياء الموتى او عدم المعارضة
 او يقال عورض ولم يظهر وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف باصل النبوات فان
 قيل ما وجه اعجاز القرآن فلنا الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن
 مناهج كلام العرب في خطبهم واشعارهم وسائر صنوف كلامهم والجمع بين هذا النظم
 وهذه الجزالة معجز خارج عن مقدور البشر نعم ربما يري للعرب اشعار وخطب حكم
 فيها بالجزالة وربما ينقل عن بعض من قصد المعارضة مراعاة هذا النظم بعد تعلمه من
 القرآن ولكن من غير جزالة بل مع ركاكة كما يحكى عن تراهاث مسيلحة الكذاب
 حيث قال الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فهذا وامثاله ربما
 يقدر عليه مع ركاكة يستغنها الفصحاء وبستهزؤون بها واما جزالة القرآن فقد قضا كافة
 العرب منها العجب ولم ينقل عن واحد منهم تشبث بطعن في فصاحته فهذا اذا معجز
 وخارج عن مقدور البشر من هذين الوجهين اعني من اجتماع هذين الوجهين ﴿فان
 قيل لعل العرب اشتغلت بالحاربة والقتال فلم تعرج على معارضة القرآن ولو قصدت
 لقدرت عليه او منعتها العوايق عن الاشتغال به والجواب ان ما ذكره هوس فان دفع

تحمدي المتحمدي بنظم كلام اهلون من الدفع بالسيف مما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشن الغارات ثم ما ذكروه غير دافع غرضنا فان انصرافهم عن المعارضة لم يكن الا بصرف من الله تعالى والصرف عن المقدور المعتاد من اعظم المعجزات فلو قال نبي* اية صدق اني في هذا اليوم احرك اصبعي ولا يقدر احد من البشر على معارضي فلم يعارضه احد في ذلك اليوم ثبت صدقه وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الاعضاء من اعظم المعجزات وان فرض وجود القدرة ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من اعظم المعجزات مما كانت حاجتهم ماسة الى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم واموالهم وذلك كله معلوم على الضرورة فهذا طريق تقدير نبوته على النصاري ومما تشبهوا بانكار شيء من هذه الامور الجليلة فلا تستغل الا بمعارضتهم بمنسله في معجزات عيسى عليه السلام ﴿الطريقة الثانية﴾ ان ثبت نبوته بجملة من الافعال الخارقة للعادات التي ظهرت عليه كانشقاق القمر ونطق العجماء ونفجر الماء من بين اصابه وتسبيح الحصى في كفه وتكثير الطعام القليل وغيره من خوارق العادات وكل ذلك دليل على صدقه ﴿فان قيل﴾ احاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر قلنا ذلك ايضا ان سلم فلا يقدح في العرض مما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر وهذا كما ان شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم معلومان بالضرورة على القطع تواتراً واحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً ولكن يعلم من مجموع الاحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة فكذلك هذه الاحوال العجيبة بالغة جملتها مبالغ التواتر لا يستريب فيها مسلم اصلاً فان قال قائل من النصاري هذه الامور لم تتواتر عندي لا جملتها ولا آحادها* فيقال ولو انحاز يهودى الى قطر من الافطار ولم يخالط النصارى وزعم انه لم تتواتر عنده معجزات عيسى وان تواترت فعلى لسان النصارى وهم متهمون به فيها ذا ينفصلون عنه ولا انفصال عنه الا ان يقال ينبغي ان يخالط القوم الذين تواتر ذلك بينهم حتى يتواتر ذلك اليك فان الاحصاء لا تتواتر عنده الاخبار وكذا المتصام فهذا ايضا عذرنا عند انكار واحد منهم التواتر على هذا الوجه

﴿الباب الثاني في بيان وجوب التصديق﴾

(بامور ورد بها الشرع وقضى بجوازها العقل وفيه مقدمة وفصلان)

اما المقدمة فهو ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بها اما المعلوم بدليل العقل

دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم
يثبت لم يثبت الشرع اذ الشرع يبنى على الكلام فان لم يثبت كلام النفس لم
يثبت الشرع فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل اثباته بكلام النفس وما
يستند اليه ونفس الكلام ايضاً فيها اختراؤه لا يمكن اثباته بالشرع ومن المحققين من تكلف
ذلك وادّعاءه كما سبقت الاشارة اليه ﴿١﴾ واما ﴿٢﴾ المعلوم فيجرد السمع فتخصيص احد
الجائزين بالوقوع فان ذلك من موافق العقول وانما يعرف من الله تعالى بوحى والهيام
ونحن نعلم من الوحي اليه بسخاخ كالحشر والنشر والثواب والعقاب وامثالها واما المعلوم بها
فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة عن اثبات كلام الله تعالى كمسئلة
الروبة وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والاعراض كلها وما يجرى هذا الجرى ثم كلما
ورد السمع به ينظر فان كان العقل مجوزاً له وجب التصديق به قطعاً ان كانت الادلة
السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق اليها احتمال وجب التصديق بها ظناً ان
كانت ظنية فان وجب التصديق باللسان والقلب عمل يبنى على الادلة الظنية كسائر
الاعمال فحين نعلم قطعاً انكار الصحابة على من يدعي كون العبد خالفاً لشيء من الاشياء
وعرض من الاعراض وكانوا ينكرون ذلك فيجرد قوله تعالى خالق كل شيء ومعلوم انه
عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم الا مظنوناً انما صارت المسئلة قطعية بالبحث على
الطرق العقلية التي ذكرناها ونعلم انهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية
ولا ينبغي ان يعتقد بهم انهم لم يلبثوا الى المدارك الظنية الا في الفقييات بل اعتبروها
ايضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية ﴿٣﴾ واما ﴿٤﴾ ما قضى العقل باستحالاته فيجب
فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور ان يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول
وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل
للتأويل فان توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز وجب
التصديق ايضاً لادلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء
بالاحالة وليس يشترط اشتغاله على القضاء لتجويزه بين الرتبين فرق ربما يزل ذهن
البليد حتى لا يدرك الفرق بين قول القائل اعلم ان الامر جائز وبين قوله لا
ادري انه محال ام جائز وبينها ما بين السماء والارض اذ الاول جائز على الله تعالى
والثاني غير جائز فان الاول معرفة بالجواز والثاني عدم معرفة بالاحالة ووجوب التصديق
جائز في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة ﴿٥﴾ اما الفصل الاول ﴿٦﴾ ففي بيان قضاء العقل

بما جاء الشرع به من الحشر والنشر وعذاب القبر والصراط والميزان اما الحشر فيعني به اعادة الخلق وقد دلت عليه القواطع الشرعية وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ولا فرق بينه وبين الابتداء وانما يسمى اعادة بالاضافة الى الابتداء السابق والقادر على الانشاء والابتداء قادر على الاعادة وهو المعنى بقوله (قل يحییها الذي انشأها اول مرة) فان قيل فماذا تقولون اتعدم الجواهر والاعراض ثم يعادان جميعاً او تعدم الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض * قلنا كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين احد هذه الممكنات واحداً الوجهين ان تعدم الاعراض ويبقى جسم الانسان متصوراً بصورة التراب مثلاً فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهیئة وجملة من الاعراض ويكون معنى اعادتها ان تعاد اليها تلك الاعراض بعينها وتعاد اليها امثالها فان العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض والموجود عندنا في كل ساعة عرض آخر والانسان هو ذلك الانسان باعتبار جسمه فانه واحد لا باعتبار اعراضه فان كل عرض يتجدد هو غير الاخر فليس من شرط الاعادة فرض اعادة الاعراض وانما ذكرنا هذا لمصير بعض الاصحاب الى استعالة اعادة الاعراض وذلك باطل ولكن القول في ابطاله بطول ولا حاجة اليه في غرضنا هذا والوجه الآخر ان تعدم الاجسام ايضاً ثم تعاد الاجسام بان يتخزع مرة ثانية فان قيل فيما يميز المعاد عن مثل الاول وما معنى قولكم ان المعاد هو عين الاول ولم يبق للمعدوم عين حتى تعاد * قلنا المعدوم منقسم في علم الله الى ما سبق له وجوده والى ما لم يسبق له وجوده كما ان العدم في الازل ينقسم الى ما سيكون له وجوده والى ما علم الله تعالى انه لا يوجد فهذا الانقسام في علم الله لا سبيل الى انكاره والعلم شامل والقدرة واسعة فمعنى الاعادة ان نبذل بالوجود العدم الذي سبق له الوجود ومعنى المثل ان يتخزع الوجود لعدم لم يسبق له وجود فهذا معنى الاعادة ومهما قدر الجسم باقياً ورد الامر الى تجديد اعراض تماثل الاول حصل تصديق الشرع ووقع الخلاص عن اشكال الاعادة وتمييز المعاد عن المثل وقد اطيننا في هذه المسئلة في كتاب التهافت وسلكنا في ابطال مذهبهم تقرير بقاء النفس التي هي غير متجيز عندهم وتقدير عود تدبيرها الى البدن سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الانسان او غيره وذلك الزام لا يوافق ما نعتقد فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات المذهب الحق ولكنهم لما قدروا ان الانسان هو ما هو باعتبار نفسه وان اشتغاله بتدبير كالعراض له والبدن آلة لم الزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالاعادة

وذلك يرجع النفس الى تدبير بدن من الابدان والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل
ينجر الى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقايقها ولا تحتل المعقولات التغفل الى
هذه الغايات في المعقولات فما ذكرناه كافي في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق
بما جاء به الشرع واما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع اذ تواتر عن النبي صلى
الله عليه وسلم وعن الصحابة رضى الله عنهم بالاستعاذة منه في الادعية واشتهر قوله
عند المرور بقبرين انها ليعذبان ودل عليه قوله تعالى (وحق يا آل فرعون سوء العذاب
النار يعرضون عليها غدواً وعشياً) الآية وهو ممكن فيجب التصديق به ووجه امكانه
ظاهر وانما ننكره المعتزلة من حيث يقولون انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير
معذب وان الميت ربما تفترسه السباع وتأكله وهذا هوس اما مشاهدة الشخص فهو
مشاهدة لظاهر الجسم والمدرک للعقاب جزء من القلب او من الباطن كيف كان وليس
من ضرورة العذاب ظهور حركة في ظاهر البدن بل الناظر الى ظاهر النائم لا يشاهد
ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تحييل الضرب وغيره ولو انتبه
النائم واخبر عن مشاهداته وآلامه ولذاته من لم يجزله عهد بالنوم لبادر الى الانكار
اعتراضاً بسكون ظاهر جسمه كمشاهدة انكار المعتزلة لعذاب القبر واما الذي تأكله
السباع فغاية ما في الباب ان يكون بطن السبع قبراً فاعادة الحياة الى جزء يدرك العذاب
ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه واما سؤال منكر ونكير فحق والتصديق
به واجب لورود الشرع به وامكانه فان ذلك لا تستدعي منها الا تفهماً بصوت او بغير
صوت ولا يستدعي منه الا فعماً ولا يستدعي الفهم الا حياة والانسان لا يفهم بجميع
بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياء جزء يفهم السؤال ويجيب ممكن مقدور عليه فيبقى
قول القائل انا نرى الميت ولا نشاهد منكرًا ونكيرًا ولا نسمع صوتها في السؤال ولا
صوت الميت في الجواب فهذا يلزمه منه ان ينكر مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم
لجبريل عليه السلام وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق الشرع
ان ينكر ذلك اذ ليس فيه الا ان الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة
لذلك الشخص ولم يخلق للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله تعالى عنها وقد كانت
تكون عنده حاضرة في وقت ظهور بركات الوحي فانكار هذا مصدره الالحاد وانكار
سعة القدرة وقد فرغنا عن ابطاله ويلزم منه ايضاً انكار ما يشاهده النائم ويسمعه من

الاصوات الهائلة المزعجة ولولا التجربة لبادر الى الانكار كل من سمع من النائم حكاية
احواله فتعساً لمن ضافت حوصلته عن تقدير اتساع القدرة لهذه الامور المستحقة
بالاضافة الى خلق السموات والارض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب والسبب الذي
ينفر طباع اهل الضلال عن التصديق بهذه الامور بعينه منفر عن التصديق بخلق
الانسان من نطفة قدرة مع ما فيه من العجائب والايات اولاً ان المشاهدة تضطره الى
التصديق فاذا ما لا يبرهان على حالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد
واما الميزان فهو ايضاً حق وقد دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق
به فان قيل كيف توزن الاعمال وهي اعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن وان
قدرت اعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً لاستحالة اعادة الاعراض ثم كيف تخلق
حركة يد الانسان وهي طاعته في جسم الميزان يتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة
الميزان لا حركة يد الانسان اما لا تتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً
بها وهو محال ثم ان تحرك فيتفاوت ميل الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر
مراتب الاجور فرب حركة يجزء من البدن يز يد اثمها على حركة جميع البدن فواسع فهذا محال
فنفقوله قد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا فقال توزن صحايف الاعمال فان
الكرام الكاتبين يكتبون الاعمال في صحايف هي اجسام فاذا وضعت في الميزان خلق
الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء فدير فان قيل
فاي فائدة في هذا وما معنى المحاسبة قلنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة لا يسئل عما
يفعل وهم يسئلون ثم قد دللنا على هذا ثم اي بعد في ان تكون الفائدة فيه ان يشاهد
العبد مقدار اعماله و يعلم انه يجزى بها بالعدل او يتجاوز عنه باللطف ومن يعزم على معاقبة
وكيله بمجنابته في امواله او يعزم على الابراء فمن اين يبعد ان يعرفه مقدسار جنابته
باوضح الطرق ليعلم انه في عقوبته عادل وفي التجاوز عنه منفضل هذا ان طلبت الفائدة
لافعال الله تعالى وقد سبق بطلان ذلك واما الصراط فهو ايضاً حق والتصديق
به واجب لانه ممكن فانه عبارة عن جسر محدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فاذا
توافوا عليه قيل للملائكة وقفوه عنهم مسئولون فان قيل كيف يمكن ذلك وفيما روى اديق
من الشعر واحدة من السيف فكيف يمكن المرور عليه قلنا هذا ان صدر عن ينكر قدرة
الله تعالى فالكلام معه في اثبات عموم قدرته وقد فرغنا عنها وان صدر من معترف
بالقدرة فليس المشي على هذا باعجب من المشي في الهواء والرب تعالى قادر على خلق قدرة

عليه ومعناه ان يخلق له قدرة المشي على الهواء ولا يخلق في ذاته هويًا الى اسفل ولا في الهواء انحراف فاذا امكن هذا في الهواء فالصراط اثبت من الهواء بكل حال

❖ الفصل الثاني ❖ في الاعتذار عن الاخلال بفصول شخنت بها المعتقدات فرايت الاعراض عن ذكرها اولى لان المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشمل الاعلى المهم الذي لا بد منه في صحة الاعتقاد

اما الامور التي لا حاجة الى اخطارها بالبال وان خطرت بالبال فلا معصية في عدم معرفتها وعدم العلم باحكامها فالخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لايقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد وذلك الفن تحصره ثلاثة فنون عقلي ولفظي وفقهي اما العقلي فالبحث عن القدرة الحادثة انما تتعلق بالضدين ام لا وتعلق بالمختلفات ام لا وهل يجوز قدرة حادثة لتعلق بفعل مبين لحل القدرة وامثال له واما اللفظية فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ولفظ التوفيق والخذلان والايمان ما حدودها ومسبباتها واما الفقهية فكالبحث عن الامر بالمعروف مقي يجب وعن التوبة ما حكمها الى نظاير ذلك وكل ذلك ليس بهم في الدين بل المهم ان ينفي الانسان الشك عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرة الذي حقق في القطب الاول وفي صفاته واحكامها كالحقق في القطب الثاني وفي افعاله بان يعتقد فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرف صدقه وصدقه في كل ما جاء به كما ذكرناه في القطب الرابع وما خرج عن هذا فغير مهم ونحن نورد من كل فن مما اهملناه مسئلة ليعرف بها نظايرها ويحقق خروجها عن المهات المقصودات في المعتقدات

❖ اما المسئلة العقلية ❖ فكاختلاف الناس في ان من قتل هل يقال انه مات باجله ولو قدر عدم قتله هل كان يجب موته ام لا وهذا فن من العلم لا يضر تركه ولكننا نشير الى طريق الكشف فيه فنقول كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم افترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الآخر فلو مات زيد وعمرو معاً ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلاً فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر فاما الشيطان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام ❖ احدهما ❖ ان تكون العلاقة متكافية كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانها من المتضايان التي لا ينقوم حقيقة

احدهما الا مع الآخر * الثاني * ان لا يكون على التكافي لكن لاحدهما رتبة التقدم
 كالشرط مع المشروط ومعلوم انه يلزم عدم الشرط فاذا رأينا علم الشخص مع حياته
 وارادته مع علمه فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ومن تقدير انتفاء العلم
 انتفاء الارادة ويعبر عن هذا بالشرط وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس
 وجود الشيء به بل عنه ومعه * الثالث * العلاقة التي بين العلة والمعلول و يلزم من
 تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة وان تصور ان تكون
 له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل الال نفي المعلول ولا يلزم من تقدير نفي علة
 بعينها نفي المعلول مطلقاً بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص فاذا تمهد هذا
 المعنى رجعنا الى القتل والموت فالقتل عبارة عن حز الرقبة وهو راجع الى اعراض هي
 حركات في يد الضارب والسيف واعراض هي افتراقات في اجزاء رقبة المضروب وقد
 اقرن بها عرض آخر وهو الموت فان لم يكن بين الحز والموت ارتباط لم يلزم من تقدير
 نفي الحز نفي الموت فانها شيان مخلوقان معا على الافتران بحكم اجراء العادة لا ارتباط
 لاحدهما بأخر فهو كالقترنين اللذين لم تجر العادة باقترانهما وان كان الحز علة الموت
 ومولده وان لم تكن علة سواء لزم من انتفائه انتفاء الموت ولكن لا خلاف في ان الموت
 عللاً من امراض واسباب باطنة سوى الحز عند القائلين بالعلل فلا يلزم من نفي الحز
 نفي الموت مطلقاً لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر الال فنرجع الى غرضنا * فنقول * من
 اعتقد من اهل السنة ان الله مستبد بالاختراع بلا تولد ولا يكون مخلوق علة مخلوق
 فنقول الموت امر استبد الرب تعالى باختراعه مع الحز فلا يجب من تقدير عدم الحز عدم
 الموت وهو الحق ومن اعتقد كونه علة وانضاف اليه مشاهدته صحة الجسم وعدم مهلك
 من خارج اعتقد انه لو انتفى الحز وليس ثم علة اخرى وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع
 الال وهذا الاعتقاد صحيح لو صح اعتقاد التعليل وحصر الال فيما عرف انتفائه فاذا هذه
 المسئلة يطول النزاع فيها ولم يشعر اكثر الخاضعين فيها بمتارها فينبغي ان نطلب هذا من
 القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وابطل التولد ويني على هذا ان من قتل
 ينبغي ان يقال انه مات باجله لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه
 موته سواء كان معه حز رقبة او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذه عندنا
 مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها بتكرار بالعادة وبعضها لا يتكرر فاما من
 جعل الموت سبباً طبيعياً من الفطرة وزعم ان كل مزاج فله رتبة معلومة في القوة اذا

خليت ونفسها تبادت الى منتها مدتها ولو فسدت على سبيل الاحترام كان ذلك استيجالاً
بالاضافة الى مقتضى طباعها والاجل عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال الحائط مثلاً
يبقى مائة سنة بقدر احكام بنائه ويمكن ان يهدم بالفاس في الحال والاجل يعبر به عن
مدته التي له بذاته وقوته فيلزم من ذلك ان يقال اذا هدم بالفاس لم ينهدم باجله وان
لم يتعرض له من خارج حتى انحطت اجزأؤه فيقال انهدم باجله فهذا اللفظ ينبي على
ذلك الاصل

❁ المسئلة الثانية ❁ وهي اللفظية فكاختلافهم في أن الايمان هل يزيد وينقص
ام هو على رتبة واحدة وهذا الاختلاف منشأ الجهل بكون الاسم مشتركاً اعني اسم
الايمان واذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع اخلاف وهو مشترك بين ثلاثة معان اذ
قد يعبر به عن التصديق اليقين البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي اذا كان
جزماً وقد يعبر به عن تصديق معه العمل بموجب التصديق ودليل اطلاقه على الاول
ان من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فاننا نحكم بانه مات مؤمناً ودليل
اطلاقه على التصديق التقليدي ان جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله تعالى صلى
الله عليه وسلم بمجرد احسانه اليهم وتلطفه بهم ونظرم في قوانين احواله من غير نظر في
ادلة الواحداية ووجه دلالة المعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وقد قال
تعالى (وما انت بمؤمن لنا) اي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل اطلاقه
على الفعل قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني وقوله عليه السلام الايمان
بضعة وسبعون باباً ادناها امانة الاذى عن الطريق فترجع الى المقصود ونقول ان اطلق
الايمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه بل اليقين ان حصل بكاله
فلا مزيد عليه وان لم يحصل بكاله فليس ييقين وهي خطة واحدة ولا يتصور فيها زيادة
ونقصان الا ان يراد به زيادة وضوح اي زيادة طمانينة النفس اليه بان النفس تطمان
الى اليقينية النظرية في الابتداء الى حل ما فاذا تواردت الادلة على شيء واحداً فاد
بظاهر الادلة زيادة طمانينة وكل من مارس العلوم ادرك تفاوتاً في طمانينة نفسه الى
العلم الضروري وهو العلم بان الاثنين اكثر من الواحد والى العلم يحدث العالم وان محدثه
واحد ثم يدرك ايضاً تفرقة بين آحاد المسائل بكثرة ادلتها وقلتها فالتفاوت في طمانينة
النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه فاذا فسرت الزيادة به لم يمنع ايضاً في هذا التصديق
اما اذا اطلق بمعنى التصديق التقليدي فذلك لا سبيل الى جمد التفاوت فيه فاننا ندرك

بالمشاهدة من حال اليهودي في تصميحه على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتا حتى ان الواحد منهم لا يؤثر في نفسه وحل عقد قلبه التهوريات والتخويات ولا التحقيقات العلية ولا التخيلات الاقناعية والواحد منهم مع كونه جازماً في اعتقاده تكون نفسه اطوع لقبول اليقين وذلك لان الاعتقاد على القلب مثل عقدة ليس فيها انشراح وبرد يقين والعقدة تختلف في شدتها وضعفها فلا ينكر هذا التفاوت منصف وانما ينكره الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات اساميتها ولم يدركوا من انفسهم ذوقها ولم يلاحظوا اختلاف احوالهم واحوال غيرهم فيها واما اذا اطلق بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق فلا يخفى بطرق التفاوت الى نفس العمل وهل يتطرق بسبب المواظبة على العمل تفاوت الى نفس التصديق هذا فيه نظر وترك المداهنة في مثل هذا المقام اولى والحق احق ما قيل **﴿ فافول ﴾** ان المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمانينة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس وهذا امر لا يعرفه الا من سبر احوال نفسه وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ولاحظ تفاوت الحال في باطنه فانه يزاد بسبب المواظبة على العمل آتية لمعتقداته ويتأكد به طمانينته حتى ان المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده اعصاباً نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممن لم تطل مواظبته بل العادات تقضى بها فان من يعتقد الرحمة في قلبه على يتيم فان اقدم على مسح راسه ونفقد امره صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ومن يتواضع بقلبه لغيره فاذا عمل بموجبه ساجداً له او مقبلاً يده ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ولذلك تعبدنا بالمواظبة على افعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ليزداد بسببها تعظيم القلوب فهذه امور يحجبها التخذلقون في الكلام الذين ادركوا ترتيب العلم بسماع الالفاظ ولم يدركوها بذوق النظر فهذه حقيقة هذه المسئلة ومن هذا الخبر اختلافهم في معنى الرزق (وقول) المعتزلة ان ذلك مخصوص بما يمكنه الانسان حتي الزموا انه لا رزق لله تعالى على البهائم فربما قالوا هو ما لم يحرم تناول فقيل لهم فالظلمة ما توا وقد عاشوا عمرهم لم يرزقوا وقد قال اصحابنا انه عبارة عن المنفعة به كيف كان ثم هو منقسم الى حلال وحرام ثم طولوا في حد الرزق وحد النعمة وتضييع الوقت بهذا وامثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ولا يعرف قدر بقية عمره وانه لا قيمة له فلا ينبغي ان يضيع العمر الا بالمهم وبين يدي النظر امور مشكلة البحث عنها اهم من البحث عن موجب الالفاظ ومقتضى الاطلاقات فنسأل الله ان يوفقنا للاشتغال لما يعنيننا

المسئلة الثالثة الفقهية ﴿ فمثل اختلافهم في ان الفاسق هل له ان يحاسب وهذا نظر فقهي فمن اين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ولكننا نقول الحق ان له ان يحاسب وسبيله التدرج في التصوير وهو ان نقول هل يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الامر والنهي معصوماً عن الصغار والكبار جميعاً فان شرط ذلك كان خرقاً للاجماع فان عصمة الانبياء عن الكبار انما عرفت شرعاً وعن الصغار مختلف فيها فحق بوجود في الدنيا معصوم وان قلتم ان ذلك لا يشترط حتى يجوز للابس الحرير مثلاً وهو عاص به ان يمنع من الزنا وشرب الخمر فنقول وهل لشارب الخمر ان يحاسب على الكافر وينعنه من الكفر ويقاتله عايه فان قالوا لا خرفوا الاجماع اذ جنود المسلمين لم تنزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغز ولا في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة رضي الله عنهم والتابعين فان قالوا نعم فنقول شارب الخمر هل له ان يمنع من القتل ام لا فان قيل لا فلنا فما الفرق بين هذا وبين لابس الحرير اذا منع من الخمر والزنا اذا منع من الكفر وكما ان الكبيرة فوق الصغيرة فالكبار ايضاً متفاوتة فان قالوا نعم وضبطوا ذلك بان المتقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا فيما دونه وله ان يمنع مما فوقه فهذا الحكم لا مستند له اذ الزنا فوق الشرب ولا يبعد ان يزني ويمنع من الشرب ويمنع منه بل ربما يشرب ويمنع غلامه واصحابه من الشرب ويقول ترك ذلك واجب عليكم وعلي والامر بترك المحرم واجب علي مع الترك فلي ان اقرب باحد الواجبين ولم يلزمي مع ترك احدهما ترك الآخر فاذن كما يجوز ان يترك الامر بترك الشرب وهو بتركه يجوز ان يشرب ويامر بالترك فها واجبان فلا يلزم بترك احدهما ترك الآخر ﴿ فان قيل ﴿ فيلزم على هذا امور شنيعة وهو ان يزني الرجل بامراة مكرهاً اياها على التمكن فان قال لها في اثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها لا تكشف وجهك فاني لست محرماً لك والكشف لغير المحرم حرام وانت مكروهة على الزنا مختارة في كشف الوجه فامنعك من هذا فلا شك من ان هذه حسبة باردة شنيعة لا يصير اليها عاقل وكذلك قوله ان الواجب على شيئان العمل والامر للغير وانا اتعاطى احدهما وان تركت الثاني كقوله ان الواجب على الوضوء دون الصلاة وانا اصلي وان تركت الوضوء والمسنون في حق الصوم والتسحر وانا اتسحر وان تركت الصوم وذلك محال لان التسحر للصوم والوضوء للصلاة وكل واحد شرط الآخر وهو منقدم في الرتبة على المشروط فكذلك نفس المرء مقدمة على غيره فليذهب نفسه اولاً ثم غيره اما اذا اهمل نفسه واشتغل بغيره كان ذلك

عكس الترتيب الواجب بخلاف ما اذا هذب نفسه وترك الحسية وتهذيب غيره فان ذلك معصية ولكنه لا تنافض فيه وكذلك الكافر ليس له ولاية الدعوة الى الاسلام ما لم يسلم هو بنفسه فلو قال الواجب عليّ شيان ولي ان اترك احدهما دون الثاني لم يكن منه ❀ والجواب ❀ ان حسة الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزة عندنا وقولكم ان هذه حسة باردة شنيعة فليس الكلام في انها حارة او باردة مستلذة او مستبشعة بل الكلام في انها حق او باطل وكم من حق مستبرد مستثقل وكم من باطل مستحلا مستعذب فالحق غير اللذيد والباطل غير الشنيع والبرهان القاطع فيه هو انا نقول قوله لما لا تكشف وجهك فانه حرام ومنعه اياها بالعمل قول وفعل وهذا القول والفعل اما ان يقال هو حرام او يقال واجب ام يقال هو مباح فان قلتم انه واجب فهو المقصود وان قلتم انه مباح فله ان بفعل ما هو مباح وان قلتم انه حرام فما مستند تحريمه وقد كان هذا واجبا قبل اشتغاله بالزنا فمن اين يصير الواجب حراما بافتحامه محرما وليس في قوله الا خير صدق عن الشرع بانه حرام وليس في فعله الا المنع من اتحاد ما هو حرام والقول بتحريم واحد منهما محال واسنا نعي بقولنا للفاسق ولاية الحسية الا ان قوله حق وفعله ليس بمحرام وليس هذا كالصلاة والوضوء فان الصلاة هي المأمور بها وشرطها الوضوء فهي بغير وضوء معصية وليست بصلاة بل تخرج عن كونها صلاة وهذا القول لم يخرج عن كونه حقا ولا الفعل خرج عن كونه منعاً من الحرام وكذلك السجود عبارة عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على ايجاد المستعان عليه * ❀ واما ❀ قولكم ان تهذيبه نفسه ايضا شرط لتهذيبه غيره فهذا محل النزاع فمن اين عرفتم ذلك ولو قال قائل تهذيب نفسه عن المعاصي شرط للغير ومنع الكفار وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرط للمنع عن الكبائر كان قوله مثل قولكم وهو خرق للاجماع واما الكافر فان حمل كافرآ آخر بالسيف على الاسلام فلا يمنعه منه ويقول عليه ان يقول لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وان يأمر غيره به ولم يثبت ان قوله شرط لامره فله ان يقول وان يأمر وان لم ينطق فهذا غور هذه المسئلة وانما اردنا ايرادها لتعلم ان امثال هذه المسائل لا تليق بفن الكلام ولا سيما بالمعتقدات المختصرة والله اعلم بالصواب



الباب الثالث في الامامة

النظر في الامامة ايضاً ليس من المهمات وليس ايضاً من فن المعقولات فيها من
الفقهيات ثم انها ماثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها اسلم من الخايض بل وان
اصاب فكيف اذا اخطأ ولكن اذا جرى الرسم باختتام المعتقدات به اردنا ان نسال
المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديد النفار ولكننا نوجز القول
فيه ونقول النظر فيه يدور على ثلاثة اطراف الطرف الاول في بيان وجوب نصب
الامام ولا ينبغي ان نظن ان وجوب ذلك مأخوذ من العقل فانا بينا ان الوجوب يؤخذ
من الشرع الا ان يفسر الواجب بالفعل الذي فيه فائدة وفي تركه ادنى مضرة وعند ذلك
لا ينكر وجوب نصب الامام لما فيه من الفوائد ودفع المضار في الدنيا ولكننا نقيم البرهان
القطعي الشرعي على وجوبه ولسنا نكتفي بما فيه من اجماع الامة بل ننبه على مستند
الاجماع ونقول نظام امر الدين مقصود اصحاب الشرع عليه السلام قطعاً وهذه مقدمة
قطعية لا يتصور النزاع فيها ونضيف اليها مقدمة اخرى وهو انه لا يحصل نظام الدين
الا بامام مطاع فيحصل من المقدمتين صحة الدعوى وهو وجوب نصب الامام

فان قيل المقدمة الاخيرة غير مسلمة وهو ان نظام الدين لا يحصل الا بامام
مطاع فدلو عليها فنقول البرهان عليه ان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ونظام
الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع فهاتان مقدمتان في ايهما النزاع فان قيل لم قلتم ان
نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا بل لا يحصل الا بخراب الدنيا فان الدين والدنيا
ضدان والاشتغال بعمارة احدهما خراب الآخر قلنا هذا كلام من لا يفهم ما نريده
بالدنيا الآن فانه لفظ مشترك قد يطلق على فضول التمتع والتلذذ والزيادة على الحاجة
والضرورة وقد يطلق على جميع ما هو محتاج اليه قبل الموت واحدهما ضد الدين والاخر
شرطه وهكذا يغلط من لا يميز بين معاني الالفاظ المشتركة فنقول نظام الدين بالمعرفة
والعبادة لا يتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة
والمسكن والاقوات والامن هو آخر الافات ولعمري من اصبح آمناً في سر به معافاً في
بدنه وله قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذاق غيرها وليس يامن الانسان على روحه
وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الاحوال بل في بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق
الامن على هذه المهمات الضرورية والا فمن كان جميع اوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه ومن

سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم والعمل وهما وسيلتاها الى سعادة الآخرة فاذن بان نظام الدنيا اعني مقادير الحاجة شرط لنظام الدين

❖ واما المقدمة الثانية ❖ وهو ان الدنيا والامن على الانفس والاموال لا ينتظم الا بسطان مطاع فتشهد له مشاهدة اوقات الفتن بؤت السلاطين والائمة وان ذلك لو دام ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع دام المرح وعم السيف وشمل القحط وهلك المواشي وبطلت الصناعات وكان كل غلب سلب ولم يتفرغ احد للعبادة والعلم ان بقي حياً والاكثر من يهلكون تحت ظلال السيوف ولهذا قيل الدين والسلطان توأمان ولهذا قيل الدين اس والسلطان حارس وما لا اس له فمهذوم وما لا حارس له فضائع وعلى الجملة لا يتارى العاقل في ان الخلق على اختلاف طبقاتهم ومهم عليه من نشأت الاهواء وتباين الاراء لو خنوا ورائهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند آخرهم وهذا داء لا علاج له الا بسطان قاهر مطاع يجمع شتات الاراء فبان ان السلطان ضروري في نظام الدنيا ونظام الدين ضروري في نظام الدين ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً فكان وجوب نصب الامام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل الى تركه فاعلم ذلك

❖ الطرف الثاني ❖ في بيان من يتعين من سائر الخلق لان ينصب اماماً فنقول ليس يخفى ان التنصيب على واحد نجعله اماماً بالتشهي غير ممكن فلا بد له من تمييز بخاصية يفارق سائر الخلق بهذا فذلك خاصية في نفسه وخاصية من جهة غيره اما من نفسه فان يكون اماماً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك بالكفاية والعلم والورع وبالجملة خصائص القضاة تشترط فيه مع زيادة نسب قریش وعلم هذا الشرط الرابع بالسهم حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم الائمة من قریش فهذا تمييزه عن اكثر الخلق ولكن ربما يجتمع في قریش جماعة موصوفون بهذه الصفة فلا بد من خاصية اخرى تميزه وليس ذلك الا التولية او التفويض من غيره فانما يتعين للامامة معها وجدت التولية في حقه على الخصوص من دون غيره فيبقى الان النظر في صفة المولى فان ذلك لا يسلم اكل احد بل لا بد فيه من خاصية وذلك لا يصدر الا من احد ثلاثة اما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم واما التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصاً معيناً من اولاده او سائر قریش واما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي اقياده وتفويضه متابعة الاخرين ومبادرتهم الى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض

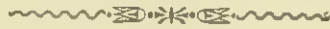
الاعصار لشخص واحد مرموق في نفسه مرزوق بالمتابعة مستولي على الكافة ففي بيعته
وتفويضه كفاية عن تفويض غيره لان المقصود ان يجتمع شتات الاراء لشخص
مطاع وقد صار الامام ببايعة هذا المطاع مطاعاً وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل
لشخصين او ثلاثة او جماعة فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وانفاقهم على التفويض حتى
لثم الطاعة بل اقول لو لم يكن بعد وفاة الامام الا فرشي واحد مطاع متبع فنقض بالامامة
وتولاها بنفسه ونشا بشوكمته وتشاغل بها واستتبع كافة الخلق بشوكمته وكفايته وكان
موصفاً بصفات الائمة فقد انعقدت امامته ووجبت طاعته فانه تعين بحكم شوكمته وكفايته
وفي منازعته اثارة الفتن الا ان من هذا حاله فلا يعجز ايضاً عن اخذ البيعة من اكابر
الزمان واهل الحل والعقد وذلك ابعد من الشبهة فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة
الا عن بيعة وتفويض فان قيل ❁ فان كان المقصود حصول ذي راي مطاع يجتمع
شتات الاراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ويحلمهم على مصالح المعاش والمعاد فلو
انتقض لهذا الامر من فيه الشروط كلها سوى شروط القضا ولكنه مع ذلك يراجع العلماء
ويعمل بقولهم فما ذا ترون فيه ايجب خلعهم ومخالفته ام تجب طاعته قلنا الذي نراه ونقطع
انه يجب خلعهم ان قدر على ان يستبدل عنه من هو موصوف بجميع الشروط من غير
اثارة فتنة وتهيج قتال وان لم يكن ذلك الا بتحريك قتال وجبت طاعته وحكم بامامته
لان ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه او مستفتياً من غيره دون ما يفوتنا بتقليد
غيره اذا افقرنا الى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها وربما يؤدي ذلك الى هلاك النفوس
والاموال وزيادة صفة العلم انما تراعي مزينة وثقة المصالح فلا يجوز ان يعطل اصل المصالح
في التشوق الى مزاياها وتكملاتها وهذه مسائل فقهية فيلزم المستبعد لمخالفته المشهود
على نفسه استبعاده ولينزل من غلوائه فالامر اهون مما يظنه وقد استقصينا تحقيق هذا
المعنى في الكتاب الملقب بالمستظهر المصنف في الرد على الباطنية فان قيل فان تساعتم
بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال قلنا ليست هذه مساحة
عن الاختيار ولكن الضرورات تدفع المحظورات فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور ولكن
الموت اشد منه فليت شعري من لا يساعد على هذا ويقضي ببطلان الامامة في عصرنا
لفوات شروطها وهو عاجز عن الاستبدال بالمتصدي لها بل هو فاقد للمتصف بشروطها
فاي احواله احسن ان يقول القضاة معزولون والولايات باطلة والا نكحة غير منعقدة
وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام

او ان يقول الامامة منعقدة والتصرفات والولايات نافذة بحكم الحال والاضطرار فهو بين ثلاثة امور اما ان يمنع الناس من الانكحة والتصرفات الموطاة بالقضاة وهو مستحيل ومؤدي الى تعطيل المعاش كلها ويفضي الى تشتيت الاراء ومهلك للجاهل والدمها او يقول انهم يقدمون على الانكحة والتصرفات ولكنهم مقدمون على الحرام الا انه لا يحكم بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال واما ان نقول يحكم بالاعتقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال ومعلوم ان البعيد مع الابعد قريب واهون الشرين خبير بالاضافة ويجب على العاقل اختياره فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير عن التطويل ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلمه وانما يثبت بطول الالفة في سمعه فلا تزل النفرة عن نقيضه في طبعه اذ فطام الضعفا عن المألوف شديد عجز عنه الانبياء فكيف غيرهم

فان قيل فهلا قلتم ان التنصيب واجب من النبي والخليفة كي يقطع ذلك دابر الاختلاف كما قالت بعض الامامية اذ ادعوا انه واجب قلنا لانه لو كان واجبا لنص عليه الرسول عليه السلام ولم ينص هو ولم ينص عمر ايضا بل ثبتت امامة ابو بكر وامامة عثمان وامامة علي رضي الله عنهم بالتفويض فلا تلتفت الى تجاهر من يدعي انه صلى الله عليه وسلم نص على علي لقطع النزاع ولكن الصحابة كابروا النص وكتبوه فامثال ذلك يعارض بمثله ويقال بهم تنكرون علي من قال انه نص على ابي بكر فاجمع الصحابة على موافقته النص ومتابعته وهو اقرب من تقدير مكابرتهم النص وكتمانه ثم انما يتخيل وجوب ذلك لاعتذار قطع الاختلاف وليس ذلك بمتعذر فان البيعة نقطع مادة الاختلاف والدليل عليه عدم الاختلاف في زمان ابي بكر وعثمان رضي الله عنهم وقد توليا بالبيعة وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقد الامامية انه تولى بالنص ﴿الطرف الثالث﴾ في شرح عقيدة اهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم اعلم ان للناس في الصحابة والخلفاء اسراف في اطراف فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة للائمة ومنهم متهم على الطعن بطلاق اللسان بدم الصحابة فلا تكونون من الفر يقين واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد ﴿واعلم﴾ ان كتاب الله تعالى مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار وتواترت الاخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم ايامه بالفاظ مختلفة كقوله اصحابي كالنجوم باهم اقتديتم اهتديتم وكقوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم وما من واحد الا وورد عليه ثناء خاص في حقه بطول نقله فينبغي ان نستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا نسيء الظن بهم كما يحكي عن احوال تخالف

مقتضى حسن الظن فاكثر ما ينقل مخترع بالتعصب في حقهم ولا اصل له وما ثبت نقله فالتاويل متطرق اليه ولم يجوز ما لا يتسع العقل لتجيز الخطأ والسهو فيه وحمل افعالهم على قصد الخير وان لم يصيبوه والمشهور من قتال معاوية مع علي ومسير عائشة رضي الله عنهم الى البصرة والظن بعائشة انها كانت تطلب تطفية الفتنة ولكن خرج الامر من الضبط فاواخر الامور لا تبقى على وفق طلب او ايلها بل تنسل عن الضبط والظن بمعاوية انه كان على تاويل وظن فيما كان يتعاطاه وما يحكى سوى هذا من روايات الآحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف اكثره اختراعات الروافض والخوارج وارباب الفضول الخايضون في هذه الفنون فينبغي ان تلازم الانكار في كل ما لم يثبت وما ثبت فيستنبط له تاويلاً فما تعذر عليك فقل لعل له تاويلاً وعذراً لم اطلع عليه واعلم انك في هذا المقام بين ان تسمي الظن بمسلم وتطمئن عليه وتكون كاذباً او تحسن الظن به وتكف اسانك عن الطعن وانت مخفى مثلاً والخطأ في حسن الظن بالمسلم اسلم من الصواب بالطمئن فيهم فلو سكت انسان مثلاً عن لعن ابيس او لعن ابي جهل او ابي لباب او من شئت من الاشرار طول عمره لم يضره السكوت ولو هفا هفوة بالظن في مسلم بما هو يرى عند الله تعالى منه فقد تعرض للهلاك بل اكثر ما يعلم في الناس لا يحل النطق به لتعظيم الشرع الزجر عن الغيبة مع انه اخبار عما هو متحقق في المغتاب فمن يلاحظ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميل الى الفضول اثر ملازمته السكوت وحسن الظن بكافة المسلمين واطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين هذا حكم الصحابة عامة فاما الخلفاء الراشدون فهم افضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند اهل السنة كترتيبهم في الامامة وهذا لما كان ان قولنا فلان افضل من فلان ان معناه ان محله عند الله تعالى في الآخرة ارفع وهذا غيب لا يطلع عليه الا الله ورسوله ان اطلعه عليه ولا يمكن ان يدعي نصوص فاطمة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم واستنباط حكم الترجيح في الفضل من دقائق ثنائهم عليهم رضى في عناية واقحام امر آخر اغنانا الله عنه ويعرف الفضل عند الله تعالى بالاعمال مشكل ايضاً وغابته رجم ظن فكم من شخص متحرم الظاهر وهو عند الله بمكان ليس في قلبه وخلق خفي في باطنه وكم من مزين بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله خلبت مستكن في باطنه فلا مطلع على السراير الا الله تعالى ولكن اذا ثبت انه لا يعرف الفضل الا بالوحي ولا يعرف من النبي الا بالسماع واولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت

الفضائل الصحابة الملازمون لاحوال النبي صلى الله عليه وسلم وهم قد اجمعوا على تقديم
ابي بكر ثم نص ابو بكر على عمر ثم اجمعوا بعده على عثمان ثم علي رضي الله عنهم وليس
يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الاغراض وكان اجماعهم على ذلك من
احسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ومن هذا اعتقد اهل السنة هذا الترتيب
في الفضل ثم بحثوا عن الاخبار فوجدوا فيها ما عرف به مستند الصحابة واهل الاجماع
في هذا الترتيب فهذا ما اردنا ان نقتصر عليه من احكام الامامة والله اعلم واحكم



❁ الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق ❁

اعلم ان الفرق في هذا مبالغات وتعصبات فر بما انتهى بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى اليها فاذا اردت ان تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شئ ان هذه مسألة فقهية اعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً فانها تارة تكون معلومة بادلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ولا محال لدلائل العقل فيها البتة ولا يمكن نفهم هذا الا بعد نفهم قولنا ان هذا الشخص كافر والكشف عن معناه وذلك يرجع الى الاخبار عن مستقره في الدار الآخرة وانه في النار على التأييد وعن حكمه في الدنيا وانه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمة ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام وفيه ايضاً اخبار عن قول صادر منه وهو كذب او اعتقاد وهو جهل ويجوز ان يعرف بادلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير امر آخر ومعناه كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله ومعنى كونه مسلطاً على سفك دمه واخذ امواله وهيبخاً لا طلاق القول بانه مغلد في النار وهذه الامور شرعية ويجوز عندنا ان يرد الشرع بان الكذاب او الجاهل او المكذب مغلد في الجنة وغير مكثرت بكفره وان ماله ودمه معصوم ويجوز ان يرد بالعكس ايضاً نعم ليس يجوز ان يرد بان الكذب صدق وان الجهل علم وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسئلة بل المطلوب ان هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لابطال عصمته والحكم بانه مغلد في النار وهو كمنظرنا في ان الصبي اذا تكلم بكلمتي الشهادة فهو كافر بعد او مسلم اي هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدق والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حق هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله ام لا وهذا الى الشرع فاما وصف قوله بانه كذاب او اعتقاده بانه جهل فليس الى الشرع فاذا معرفة الكذب والجهل يجوز ان يكون عقلياً واما معرفة كونه كافراً او مسلماً فليس الا شرعياً بل هو كمنظرنا في الفقه في ان هذا الشخص رقيق او حر ومعناه ان السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزبلاً لاملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلباً لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى فاذا نقرر هذا الاصل فقد قررنا في اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعي بدعيه مدع فاما ان يعرفه باصل من اصول الشرع من اجماع او نقل او قياس على اصل وكذلك كون الشخص كافراً اما ان يدرك باصل

او بقياس على ذلك الاصل والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر اري مغلد في النار بعد الموت ومستباح الدم والمال في الحياة الى جملة الاحكام الا ان التكذيب على مراتب **❁ الرتبة الاولى ❁** تكذيب اليهود والنصارى واهل الملل كلهم من الجوس وعبداء الاوثان وغيرهم فتكفيرهم منصوص عليه في الكتاب وجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالمحقق به **❁ الرتبة الثانية ❁** تكذيب البراهمة المنكرين لاصل النبوات والذهرية المنكرين لاصانع العالم وهذا ملحق بالمنصوص بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعني البراهمة فكانوا بالكفر اولى من النصارى واليهود والذهرية اولى بالكفر من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء انكار المرسل ومن ضرورة انكار النبوة وبلحق بهذه الرتبة كل من قال قولاً لا يثبت النبوة في اصلها او نبوة نبياً محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله **❁ الرتبة الثالثة ❁** الذين يصدقون بالاصانع والنبوة وصدقون النبي ولكن يعتقدون اموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد بما ذكره الاصلاح الخلق ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكالل افهام الخلق عن دركه وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل وهي انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتعذيب في الجنة بالخور العين والمأكول والمشروب والملبوس والاخرى قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات ونفصيل الحوادث وانما يعلم الكلليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية والثالثة قولهم ان العالم قديم وان الله تعالى منقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على الملول والافلم ترفي الوجود الا متساو بين وهؤلاء اذا اوردوا عليهم ابات القرآن زعموا ان اللذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لم ذلك بالذات الحسية وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الشرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستعبادة الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاجل المصالح بطلت الثقة باقوالهم فامان قول يصدر عنهم الا وينصور ان يكون كذباً وانما قالوا ذلك لمصلحة **❁** فان قيل **❁** فلم قلتم مع ذلك بانهم كفرة قلنا لانه عرف قطعاً من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر وهؤلاء مكذبون ثم معالون للكذب بعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً **❁ الرتبة الرابعة ❁** المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعالميل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطون في التأويل فهو لا امرهم في عمل الاجتهاد والذي ينبغي ان يميل المحصل اليه الاحتراز

من التكفير ما وجد اليه سبيلاً فإن استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة
المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ وخطأ في ترك الف كافر في الحياة
اهون من الخطأ في سفك محبمة من دم مسلم وقد قال صلى الله عليه وسلم * امرت ان
اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله فاذا قالوها فقد عصموا مني دماهم
واموالهم الا بحبها * وهذه الفرق منقسمون الى مسرفين وغلاة الى مقتصدين بالاضافة
اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق
اظهر وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والاحقاد فان اكثر الخائضين
في هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين ودليل المنع من تكفيرهم
ان الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهو لا يسوا مكذبين اصلاً ولم يثبت
لنا ان الخطأ في التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه وثبت ان العصمة
مستفادة من قول لا اله الا الله قطعاً فلا يدفع ذلك الا بقاطع وهذا القدر كاف في
التنبه على ان اسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فان البرهان اما اصل او
قياس على اصل والاصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى المكذب
اصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ❁ الرتبة الخامسة ❁ من ترك التكذيب
الصريح ولكن ينكر اصلاً من اصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من رسول الله صلى الله
عليه وسلم كقول القائل الصلوات الخمس غير واجبة فاذا قرىء عليه القرآن والاخبار
قال است اعلم صدر هذا من رسول الله فلعله غلط وتحريف وكمن يقول انا معترف بوجوب
الحج ولكن لا ادري اين مكة واين الكعبة ولا ادري ان البلد الذي تستقبله الناس
ويحجونه هل هي البلد التي حجها النبي عليه السلام ووصفها القرآن فهذا ايضاً ينبغي ان
يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه محتراز عن التصريح والا فالتواترات تشترك في دركها
العوام والخواص وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه
اولى البصائر من النظر الا ان يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ولم يتواتر عنده
بعد هذه الامور فيمليه الى ان يتواتر عنده ولسنا نكفره لانه انكر امراً معلوماً بالتواتر
وانه لو انكر غزوة من غزوات النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة او انكر نكاحه حفصة
بنت عمر او انكر وجود ابى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيباً في اصل من
اصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة واركان الاسلام ولسنا نكفره

بمخالفة الاجماع فان لنا نظر في تكفير النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة وانما الاجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري وهذا الذي نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضروري وتطابق اهل الحل والعقد على رأي واحد نظري لا بوجوب العلم الا من جهة الشرع ولذلك لا يجوز ان يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظار الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ﴿ الرتبة السادسة ﴾ ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب ابداً امراً معلوماً على القطع بالتواتر من اصول الدين ولكن منكر ما علم صحته الا الاجماع فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلاً اذا انكر كون الاجماع حجة قاطعة في اصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ على اهل الاجماع دليل عقلي قطعي ولا شرعي متواتر لا يحتمل التأويل فكما تستشهد به من الاخبار والايات له تأويل بزعمه وهو في قوله خارق لاجماع التابعين فانا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع وهذا في محل الاجتهاد ولي فيه نظراذ الاشكالات كثيرة في وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمنهك للعدرو لكن لو فتح هذا الباب انجر الى امور شنيعة وهو ان قائلًا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيبعد التوقف في تكفيره ومستبد استحالة ذلك عند البحث تستمد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يحيله وما نقل فيه من قوله لا نبي بعدي ومن قوله تعالى خاتم النبيين فلا يعجز هذا القائل عن تأويله فيقول خاتم النبيين اراد به اولى العزم من الرسل فان قالوا النبيين عام فلا يبعد تخصيص العام وقوله لا نبي بعدي لم يرد به الرسول وفرق بين النبي والرسول والنبي اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعي استحالة من حيث مجرد اللفظ فانا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلًا للنصوص ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرأ ان احواله انه افهم علم نبي بعده ابدًا وعدم رسول الله ابدًا وانه ليس فيه تأويل ولا تخصيص فنكر هذا لا يكون الا منكر الاجماع وعند هذا يتفرع مسائل متقاربة مشتبكة يفتقر كل واحد منها الى نظر والمجتهد في جميع ذلك يحكم بموجب ظنه بيقينًا وثباتًا والغرض الان تحرير معاهد الاصول التي باق على التكفير وقد نرجع الى هذه المراتب السنة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب فالمقصود التاصيل دون التفصيل ﴿ فان قيل ﴾ السجود بين يدي الصنم

تباع في محل احمد ناجي الجمال ومحمد امين الخانجي الكتي

(واخيه بالاستانة ومصر)

- كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة للامام الغزالي
القسطاس المستقيم له ايضاً
محك النظر » »
مفتاح العلوم للامام السكاكي وبهامشه اتمام الدراية لقراء النقاية للسيوطي
تفرج المهبج بتلويح الفرج الجامع لثلاث كتب
الاتحاف بحب الاشراف وبهامشه حسن التوسل في اداب زيارة افضل الرسل
المخل العذب لحضرة الشيخ حسن السقا
نظم الفرائد في العقائد اشبح زاده
المبادي المنطقية للفيومي
افضل الصلوات تأليف العلامة يوسف افندي النيهاني
شرح شمائل الترمذي للعلامة علي القاري وبهامشه شرح المناوي
اللالى المصنوعة في الاحاديث الموضوعة للامام السيوطي
فلسفة القاضي ابن رشد
تأسيس النظر للامام الدبوسي في اختلاف الفقهاء
فقه اللغة وسر الغريب للامام التعالي
تهافت الفلاسفة للامام الغزالي وللقاضي ابن رشد وبهامشه تهافت خواجه زاده
منظومة العلامة الكواكبي في اصول فقه السادة الخنفية نوحاً من التي بيت
ارشاد الامة في حكم الاحكام بين اهل الذمة للعلامة الشيخ محمدنجيب الخنفي
كتات الملل والنحل لابن حزم وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني وقد نجز منه الجزء الاول والثاني
كشف الظنون من اسماء الكتب والفنون لكتاب چلي طبع الاستانة
الاشارة والايجاز الى ما وقع في القرآن من انواع المجاز للعز بن عبد السلام
تفسير الخازن وبهامشه تفسير الشيخ الاكبر طبع الاستانة
كشف الامام البزدوي وهو اكبر كتاب طبع في اصول الائمة الخنفية
الشفاء في تعريف حقوق المصطفى (صلى الله عليه وسلم) طبع الاستانة

- عجاز القرآن لابي بكر الباقلافي
 الخلاة للبهاء العاملي وبهامشه سكردان السلطان مع اسرار البلاغة
 ديوان القاضي ابي بكر الارجاني طبع بيروت
 قصة المولد الشريف للبرزنجي مع اساء اهل بدر (محرك)
 كتاب شرح برهان الكتنبوي طبع الاسنانه
 كتاب الاشياء والنظائر للغويه » »



- ❁ كتب جاري طبعها على نفقة اصحابها وتباع في محلنا ❁
 كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين للامام
 الفخر الرازي مع شرحه المفصل للامام نجم الدين الكتاني
 الصناعتين في صناعة النثر والنظم لابي هلال العسكري مع ذيله الصياغتين
 في رجال الصناعتين لبعض افاضل العصر الجاري طبعه في الاسنانه العلية
 النور الفارق بين المخلوق والخالق تاليف سعاد تلو عبد الرحمن جلبى باجه جي زاده
 وقد وضع بهامشه كتابان جليان (الاول) الاجوبة الفاخرة للامام القراني
 والثاني ارشاد الحيارى من اليهود والنصارى لابن قيم الجوزيه الجاري طبعهم بمصر



❁ فهرست كتاب الاقتصاد في الاعتقاد للامام الغزالي ❁

- | | |
|------|---|
| نمرة | |
| ٢ | خطبة الكتاب |
| ٣ | باب ولنفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ونقسم المقدمات والفصول والابواب وهي مشتملة على اربع تمهيدات تجري مجرى التوطئة والمقدمات وعلى اربع اقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات |
| ٤ | التمهيد الاول في بيان ان الخوض في هذا العلم مهم في الدين |
| ٦ | التمهيد الثاني في بيان الخوض في هذا العلم الخ وفيه اربع فرق |
| ٦ | الفرقة الاولى والثانية |

٧	الفرقة الثالثة والرابعة
٨	التمهيد الثالث في بيان الاشتغال في هذا العلم من فروض الكفايات
٩	التمهيد الرابع في بيان مناهج الادلة الخ
٩	المنهج الاول
١٠	المنهج الثاني والمنهج الثالث
١١	مسألة خلافية
١٣	القطب الاول في النظر في ذات الله تعالى وفيه عشر دعاوي
١٣	الدعوى الاولى وجوده تعالى وبرهانه
١٩	الدعوى الثانية في القدم
١٩	الدعوى الثالثة في البقاء
٢٠	الدعوى الرابعة في ان صانع العالم ليس بجمهور
٢١	الدعوى الخامسة في ان صانع العالم ليس بجمع
٢١	الدعوى السادسة في ان صانع العالم ليس بعرض
٢٢	الدعوى السابعة في انه ليس له جهة مخصوصة
٢٦	الدعوى الثامنة في انه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش
٣٠	الدعوى التاسعة في انه تعالى مرئي
٣٦	الدعوى العاشرة في انه تعالى واحد
٣٨	القطب الثاني في الصفات السبعة وما به تختص آحاد الصفات وما تشترك فيه
٣٨	الصفة الاولى القدرة وما يدل على عمومها لسائر الممكنات
٤٧	الصفة الثانية العلم وما يدل على عمومها للموجودات والمعدومات
٤٧	الصفة الثالثة الحياة
٤٧	الصفة الرابعة الارادة وانها متعلقة لجميع الحادثات
٥١	الصفة الخامسة والسادسة في السمع والبصر
٥٣	الصفة السابعة الكلام
٦٠	القسم من هذا القطب في احكام الصفات وهي اربعة
٦٠	الحكم الاول ان الصفات ليست هي الذات بل زائدة

الحكم الثاني أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته	٦٥
الحكم الثالث أن هذه الصفات كلها قديمة	٦٦
الحكم الرابع أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه ازلا وابدا	٧٢
القطب الثالث في افعال الله وانها جائزة وفيه سبعة دعاوي	٧٣
الدعوة الاولى انه يجوز ان لا يكلف عباده وفيها بيان معنى الحسن والقبح العقليين	٧٣
الدعوة الثانية ان لله تعالى ان يكلف عباده ما يطيقون وما لا يطيقون	٨١
الدعوة الثالثة ان الله تعالى قادر على ايلام الحيوان البري عن الجنائيات الخ	٨٣
الدعوة الرابعة ان لا يجب عليه رعاية الا صلح لعباده الخ	٨٣
الدعوة الخامسة انه تعالى اذا كلف العباد فاطاعوه لم يجب عليه الثواب الخ	٨٤
الدعوة السادسة انه لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله تعالى الخ	٨٥
الدعوة السابعة ان بعثه الانبياء جائز الخ	٨٨
القطب الرابع وفيه اربعة ابواب	٩١
الباب الاول في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم	٩١
الباب الثاني في بيان وجوب التصديق بامور ورد الشرع بها الخ وفيه مقدمة وفصلان	٩٤
المقدمة	٩٤
الفصل الاول في بيان قضاء العقل الخ	٩٥
الفصل الثاني في الاعتذار وفيه ثلاثة مسائل الخ	٩٩
المسئلة الاولى العقلية	٩٩
المسئلة الثانية اللفظية	١٠١
المسئلة الثالثة الفقهية	١٠٣
الباب الثالث	١٠٥
الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق	١١١

كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو اصل آخر قلنا لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالاشارة ان كان اخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه او غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرآن وهذا كنظرنا ان الكافر اذا صلى بجاعتنا هل يحكم باسلامه اي هل يستدل على اعتقاد التصديق فليس هذا اذن نظراً خارجاً عما ذكرناه ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردناه من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكبرون لم ينظروا فيه نظراً فقهياً اذا لم يكن ذلك من فقههم ولم ينبه بعضهم بها لقرب المسئلة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلي ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات مقتضية بطلان العصمة وانما الخلود في النار نظر فقهي وهو المطلوب ولنختم الكتاب بهذا فقد اظهرنا لاقتصاد في الاعتقاد وحذف الحشو والفضول المستغني عنه الخارج من امهات العقائد وقواعدها واقتصرنا من ادلة ما اوردناه على الجنبى الواضح الذي لا تقصر اكثر الافهام عن دركه فنسال الله تعالى

لا يجعله وبالأعلى علينا وان يضعه في ميزان الصالحات اذا

ردت الينا اعمالنا والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على محمد خاتم النبيين

وعلى آله وسلم

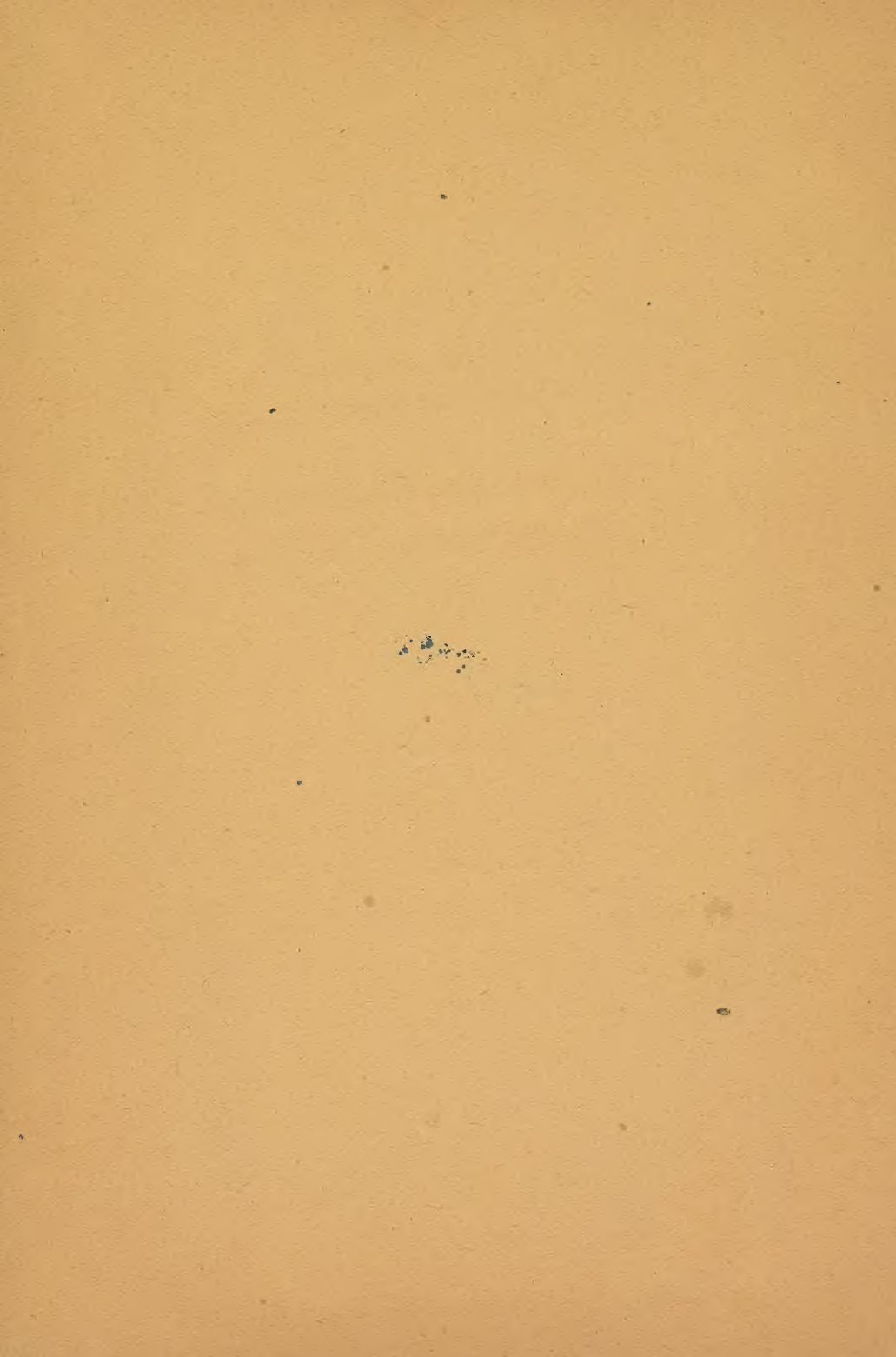
تسليماً كثيراً

آمين

عَلَيْهِ السَّلَامُ



مجلس



علی مرہیب

BP
166
.G5
1902

Q6837883

SEP 10 1914

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



CU08168369